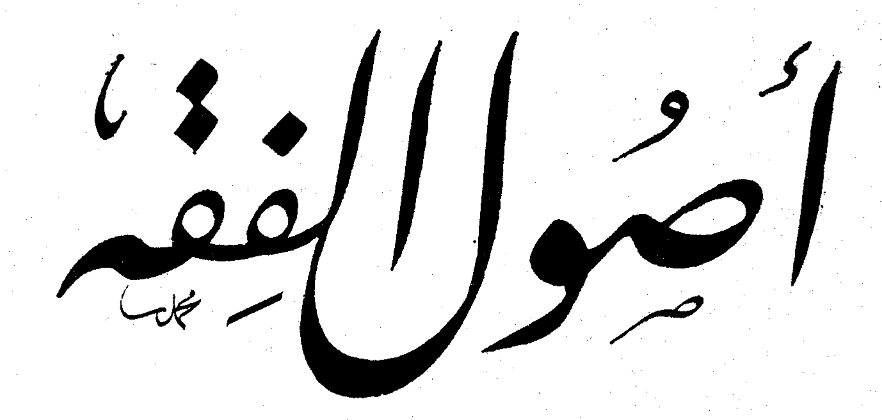
جامعة الأزهر
كلية الشريعة والقانون



تاليف
العلامة الأستاذ الدكتور

محمد أبو النور زهير

الأستاذ بجامعة الأزهر ، ووكيلها الأسبق

الجزء الثاني

الناشر
المكتبة الأزهرية للتراث
٩ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر الشريف
ت ٣٩٣٠٨٤٧



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أجمعين ·

وبعد :

فهذه مذكرة لطلاب السنة الثانية فيما قرر عليهم من أصول الفقه دعانى إلى كتابتها ما رأيته من اقبال الطلاب على ما كتبته فى السنة الأولى ·

والله أسأل أن ينفع به الطلاب إنه على ما يشاء قدير وهو نعم المولى ونعم النصير ·

المؤلف

محمد أبو النور زهير

الفصل الثانى

فى تقسيم الألفاظ

اللفظ ينقسم تقسيمات عدة باعتبارات مختلفة

التقسيم الأول - باعتبار الدلالة

ينقسم اللفظ باعتبار الدلالة إلى أقسام ثلاثة : دال بالمطابقة - دال بالتضمن - دال بالالتزام ٠

* * *

الدلالة واقسامها

الدلالة : هى كون الشيء بحيث إذا أطلق فهم منه شيء آخر - وهى قسمان دلالة لفظية - ودلالة غير لفظية ٠

فالدلالة غير اللفظية - هى كون الشيء إذا أطلق فهم منه شيء آخر - وهى تنقسم إلى قسمين :

١ - **وضعية** : أى اصطلاحية - كدلالة القصبة أو الذراع على المقدار المعين - ودلالة غروب الشمس على وجوب صلاة المغرب ٠

٢ - **عقلية** : كدلالة العلة على المعلول - والمشروط على الشرط ٠

أما **الدلالة اللفظية** : فهى كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى وهى تنقسم ثلاثة أقسام :

(أ) عقلية كدلالة اللفظ على حياة لافظه - ودلالة المقدمتين فى القياس على النتيجة ٠

(ب) طبيعية كدلالة لفظ (أ خ) على وجع بالصدر ٠

(جـ) وضعية - وهذا هو المقصود هنا ٠

* * *

الدلالة اللفظية الوضعية

اختلف فى تعريف الدلالة الوضعية اللفظية فعرفها بعضهم بأنها فهم السامع المعنى من اللفظ – وقد اعترض على هذا التعريف بأن الدلالة نسبة بين الدال والمدلول – ومعناها صفة تجعل اللفظ يفهم المعنى – ولذلك يصح أن يعلل فهم المعنى من اللفظ بكون اللفظ دالاً عليه – فيقال لم فهمت الحيوان المفترس من الأسد ؟ فيقال فى الجواب لأن اللفظ دال عليه – ومعلوم أن العلة غير المعلول – فيكون فهم المعنى من اللفظ غير دلالة اللفظ عليه – فكيف تعرف الدلالة بأنها فهم المعنى من اللفظ ؟

وعرفها بعضهم بقوله – كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالما بالوضع – وهذا أحسن من الأول ·

* * *

اقسامها

تنقسم الدلالة الوضعية اللفظية إلى أقسام ثلاثة :

١ – **مطابقية** : وهى دلالة اللفظ على مسماه سواء كان المسمى ذا أجزاء كدلالة انسان على حيوان ناطق أو لا أجزاء له كدلالة لفظ الجلالة على البارى سبحانه وتعالى

٢ – **تضمنية** : وهى دلالة اللفظ على جزء مسماه وهى لا تتحقق إلا فى مسمى له أجزاء كدلالة إنسان على حيوان فقط أو على ناطق فقط ·

٣ – **التزامية** : وهى دلالة اللفظ على لازم مسماه كدلالة انسان على الكتابة أو الضحك ·

ويشترط فى الدلالة الالتزامية أن يكون اللزوم ذهنيًا بمعنى أن الذهن ينتقل من الملزوم إلى اللازم سواء انضم لذلك لزوم خارجى كدلالة السرير على الارتفاع فإن السرير وجد فى الخارج يوجد الارتفاع أو لم ينضم لذلك لزوم خارجى كدلالة العمى على البصر فإنه لا تلازم بينهما فى الخارج بل بينهما تباين فإن كل اللزوم خارجيًا فقط لم توجد دلالة التزامية كدلالة السرير على كونه ممكنا فإن الذهن لا ينتقل من السرير إلى الأمكان بل يفهم السرير من غير أن يخطر الأمكان بالبال · · ·

وينبغى أن يعلم أن الحيثية ملاحظة فى تعريف الدلالات الثلاثة السابقة

فالتصريح بها تصريح بما هو معلوم فالمطابقية هى دلالة اللفظ على مسماه من حيث هو مسماه فإن دل اللفظ على المسمى لا من حيث كونه تمام المسمى بل من حيث أنه جزء من المسمى كانت الدلالة تضمنية كدلالة لفظ مصر على مدينة القاهرة باعتبار أنها جزء من القطر كله ·

والتضمنية هى دلالة اللفظ على جزء المسمى من حيث كونه جزءا فإن دل عليه لا من حيث كونه جزءا بل من حيث أنه هو كل المسمى تكون الدلالة مطابقية كدلالة الشمس على الضوء من حيث أنها وضعت له بوضع مستقل وقل مثل ذلك فى الدلالة الالتزامية ·

* * *

اعتراض وجوابه

أعترض الأسنوى على هذا التقسيم باعتراضات لا نرى داعيًا لذكرها لأننا قد تجنبناها فى كلامنا السابق غير أن هناك اعتراضا منها جدير بالذكر فلا بأس من ايراده ثم نجيب عنه ·

اعترض الأسنوى بأن تقسيم الدلالة الوضعية اللفظية إلى الأقسام الثلاثة غير جامع لأن دلالة العام على فرد من أفراده كدلالة لفظ المشركين على مشرك واحد لا تدخل تحت نوع من هذه الأنواع الثلاثة ·

فهى ليست مطابقية لأن الفرد ليس كل المسمى ضرورة أن مسمى العام هو كل الأفراد - وليست تضمنية لأن الفرد فى العام ليس جزءًا وإنما هو جزئى لأن الجزء يقابل الكل والجزئى يقابل الكلى والعام ليس كلا وإنما هو كلى ، وليست التزامية لأن الفرد ليس لازمًا لمسمى العام وهو ظاهر ·

وأجيب عن ذلك بأن دلالة العام على فرد من أفراده من قبيل الدلالة المطابقية لأن العام وأن كان موضوعًا لكل الأفراد إلا أن الحكم فيه مقصود به كل فرد من أفراد العام ولذلك يقولون « الحكم فى العام كلية » أى مقصود به كل فرد على حدته وليس مقصودًا به الأفراد مجتمعة - فالعام فى قوة قضايا متعددة بتعدد أفراده وكل قضية تعتبر قائمة بنفسها ، ولا شك أن الدلالة فى القضية المستقلة من قبيل الدلالة المطابقية · أشار إلى هذا الجواب ابن السبكى أثناء الكلام على العام ·

* * *

الفرق بين دلالة اللفظ ، والدلالة باللفظ

هناك دلالتان :

أحداهما دلالة اللفظ : وهى كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالمًا بالوضع وهذه الدلالة هى التى سبق الكلام عليها وقسمت إلى المطابقة والتضمن والالتزام ·

وثانيتهما الدلالة باللفظ : وهى أستعمال اللفظ فى المعنى سواء كان حقيقة أو مجازًا ويفرق بين الدلالتين من وجوه :

١ - دلالة اللفظ على المعنى إنما تكون بإرادة اللافظ والإرادة محلها القلب وإذن تكون دلالة اللفظ محلها القلب - أما الدلالة باللفظ فمحلها اللسان وغيره من الجوارح ·

٢ - دلالة اللفظ صفة للسامع لأنها هى كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالما بالوضع - والذى يفهم السامع دون المتكلم - بخلاف الدلالة باللفظ فإنها صفة للمتكلم لأنها استعمال اللفظ فى المعنى - والذى يستعمل اللفظ هو المتكلم دون السامع ·

٣ - الدلالة باللفظ سبب لدلالة اللفظ لأنه متى استعمل المتكلم اللفظ فى المعنى الحقيقى أو المجازى فقد نشـأ عن ذلك أن اللفظ يفهم منه هذا المعنى ·

٤ - كلما وجدت دلالة اللفظ وجدت الدلالة باللفظ عن غير عكس لأننا قلنا أن الدلالة باللفظ سبب ودلالة اللفظ مسبب - والمسبب كلما وجد وجد السبب - ولا يلزم من وجود السبب وجود المسبب لجواز أن يمنع من تأثيره فى المسبب مانع ·

٥ - دلالة اللفظ تنقسم كما سبق إلى مطابقة وتضمن والتزام أما الدلالة باللفظ فتنقسم إلى حقيقة ومجاز ·

* * *

التقسيم الثانى من حيث الإفراد والتركيب

ينقسم اللفظ من حيث الإفراد والتركيب إلى مفرد ، ومركب :

فالمركب : هو ما يدل جزؤه الذى صار به مركبًا على جزء معناه المقصود منه - مثل زيد قائم ، وبعلبك ، وغلام زيد - فهو شامل للمركب الإسنادى والمزجى ، والإضافى ·

والمفرد : هو ما لا يدل جزؤه على جزء معناه المقصود منه - بأن لا يكون له جزء أصلاً كباء الجر - أو له جزء ولكن لا يدل على جزء معناه كالزاى من زيد - أو له جزء ويدل ولكن لا يدل على جزء المعنى المقصود بل يدل على معنى آخر كعبد الله إذا جعل علما ·

ويدخل فى الفرد - حيوان ناطق إذا جعل علمًا على ذات مثلاً - لأنه وإن دل على جزء المعنى - إلا أن المتكلم قصد به بالذات فقط والحيوان وحده أو الناطق وحده لا يدل على جزء الذات كرجله أو رأسه ·

* * *

تقسيم المفرد

المفرد ينقسم إلى اسم وفعل وحرف :

فالاسم : ما استقل فى إفادة معناه ولم يدل بهيئته على الزمن - والمراد من الهيئة : مجموع المادة والصورة والمراد من المادة : الحروف التى تتركب منها الكلمة والمراد من الصورة : وضع الحروف على شكل معين · وبذلك يكون الاسم شاملاً لنوعين :

أحدهما : ما لا يدل على الزمن أصلا - كزيد ، وفرس ·

وثانيهما : ما يدل على الزمن بمادته فقط مثل الأمس ،والمستقبل ،والحال · · ·

والفعل ما استقل فى إفادة معناه ودل بهيئته على الزمن مثل : ضرب ، ويضرب ، وأضرب ·

والحروف ما لم يستقل فى إفادته على معناه بل يحتاج فى إفادته على المعنى إلى ذكر متعلقه مثل « من » فإنها لا تدل على الابتداء إلا إذا ذكر متعلقه كالمدينة مثلاً كما لا تدل على التبعيض إلا إذا ذكر المأخوذ منه فيقال خرجت من المدينة ، وأخذت من الدراهم ·

* * *

تقسيم الاسم

ينقسم الأسم باعتبار مدلوله إلى كلى وجزئى :

فالكلى : هو ما لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه سواء وقعت

الشركة بالفعل مثل حيوان ، وإنسان ، أو لم تقع مع كونها ممكنة كالشمس ، أو مع كونها مستحيلة كإله .

والجزئى : هو ما يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه كأعلام الأشخاص مثل : زيد - وخالد .

* * *

تقسيم الكلى

ينقسم الكلى باعتبار تساوى أفراده فى مفهومه وعدم تساويها فيه إلى كلى متواطىء وكلى مشكك فالمتواطىء : هو ما لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه وتساوت أفراده فى مفهومه من غير تفاوت بزيادة أو نقص ، أو شدة أو ضعف - مثل : إنسان ، وحيوان - وإنما سمى بالمتواطىء لتواطؤ أفراده وتوافقها وتساويها فى المفهوم .

والمشكك : هو ما لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه وتفاوتت أفراده فى المفهوم بزيادة أو نقص أو شدة أو ضعف أو تقدم وتأخر - مثل : الوجود فإنه متقدم فى وجود البارى متأخر فى وجود الحادث ، والنور فإنه فى الشمس أشد منه فى المصباح . . .

وقد أنكر بعضهم المشكك مستنداً فى إنكاره إلى أن ما تفاوتت فيه أفراد المفهوم إن كان داخلاً فى المفهوم لزم أن يكون اللفظ مشتركًا لأنه يكون موضوعًا لهذا المفهوم الذى وجد فى بعض الأفراد بوضع ووضع للمفهوم الذى وجد فى البعض الآخر بوضع آخر وحينئذ تكون أفراد كل مفهوم متساوية فى هذا المفهوم فيكون متواطئًا وإن لم يكن داخلا فى المفهوم فالأفراد كلها متساوية فى المفهوم فيكون متواطئا كذلك - وحينئذ فليس هناك كلى مشكك . . .

وأجيب عن ذلك بأن ما حصل فيه التفاوت ليس داخلاً فى المفهوم لأن كلا من المشكك والمتواطىء موضوع للقدر المشترك بين الأفراد ولكن إن كان التفاوت بأمر ليس من جنس المفهوم كالذكورة والأنوثة بالنسبة للإنسان فهو كلى متواطىء - وإن كان التفاوت بأمر يعتبر من جنس المفهوم فهو المشكك - كالنور والوجود .

وينقسم الكلى إلى جامد ومشتق . فالجامد : ما دل على الذات دون الوصف ويتحقق ذلك فى اسم الجنس كالفرس ، وعلم الجنس كأسامة .

والفرق بين علم الجنس واسم الجنس أن علم الجنس وضع للماهية بقيد استحضارها فى الذهن . أما اسم الجنس فقد وضع للماهية من غير تشخص فى الذهن .

ولما كان علم الجنس معينًا فى الذهن جعله النحويون كعلم الشخص من حيث أنه يقع مبتدأ ويصح أن يكون صاحب حال ، ويمنع من الصرف إن وجدت فيه علة أخرى مع العلمية ولم يجيزوا ذلك فى اسم الجنس .

أما المشتق فهو ما دل على ذات وصفة مثل راكب ، وفارس ، وفاهم ، وشارب .

* * *

تقسيم الجزئى

قسم البيضاوى الجزئى : وهو ما يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه ، إلى : علم شخص كزيد ، ومحمد ، وإلى ضمائر مثل « أنا » ، وأنت . وهو - ووجه هذا التقسيم أن الجزئى إن أستقل فى مفهومه بمعنى أنه لم يحتج إلى ما يوضحه من الصلة أو الإشارة أو غيرهما كالخطاب والتكلم والغيبة فهو علم الشخص وإن لم يستقل بأن احتاج إلى ما يوضح معناه كالخطاب والغيبة والتكلم فهو الضمير .

* * *

هل الضمائر من قبيل الجزئى ؟

اختلف العلماء فى الضمير هل هو من قبيل الجزئى أو من قبيل الكلى على أقوال ثلاثة :

القول الأول : من قبيل الجزئى - وإلى ذلك ذهب أكثر العلماء ومنهم البيضاوى . . .

القول الثانى : من قبيل الكلى - وصححه القرافى - ونقله عن قليل من العلماء .

القول الثالث : هو من قبيل الكلى من حيث الوضع وجزئى من حيث الاستعمال .

* * *

الأدلة

أستدل أصحاب القول الأول بدليلين :

الدليل الأول : أن الكلى من النكرة والضمير من أعرف المعارف فلا يكون كليًا فيكون جزئيًا لأنه لا واسطة بين الأمرين ٠

الدليل الثانى : لو كان الضمير كليًا دل على معين ، لأن الدال على الكلى لا يدل على الجزئى لكنهـا تدل على المعين « فأنا » تدل على متكلم معين ٠ « وأنت » يدل على مخاطب معين كذلك ، « وهو » يدل على غائب مخصوص - وبذلك يكون الضمير جزئيًا - وهو المطلوب ٠

نوقش هذا الدليل : بأن دلالة اللفظ على المعين تارة يكون عن طريق وضع اللفظ لهذا المعين كما فى أعلام الأشخاص ٠ وتارة تكون بواسطة انحصار الكلى فى هذا المعين مثل الشمس فإن معناه كلى ولكنه منحصر فى فرد واحد معين وهو الكوكب المعروف فدل الكلى عليه بخصوصه - والضمائر من هذا القبيل لأنها وضعت للكل ولكنها لا تستعمل إلا فى جزئى معين ٠

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن الضمائر موضوعة لمفاهيم كلية لا يمنع نفس تصورها من وقوع الشركة فيها - فأنا : مثلاً موضوع للمتكلم وهذا معنى كلى يشمل كل متكلم ، وأنت موضوع للمخاطب وهو معنى كلى يشمل كل مخاطب ، وهو موضوع للغائب وهو يشمل كل غائب فكان الضمير كليًا لانطباق حقيقة الكلى عليه ٠

وبأن الضمائر لو كانت جزئية لانصرفت إلى مدلولها من غير قرينة كأعلام الأشخاص لكن الضمائر لا تدل على معناها إلا بقرينة التخاطب أو الغيبة أو التكلم فليست جزئية فتكون كلية لعدم الواسطة ٠

واستدل أصحاب القول الثالث : بأن الضمائر موضوعة لغة لمفاهيم كلية لا يمنع نفس تصورها من وقوع الشركة فيها وهذا شأن الكلى دون الجزئى فكانت الضمائر كلية لانطباق حقيقة الكلى عليها وهذا باعتبار وضعها - ولكن هذه الضمائر إنما تستعمل فى جزئيـات معينة فكانت جزئية من حيث الاستعمال « فأنا » تستعمل فى متكلم خاص ، لا فى كل متكلم ، و « أنت » يستعمل فى مخاطب خاص وليس فى كل مخاطب وهلم جرًا فتم ما قلناه من أنها كليات وضعًا جزئيات استعمالاً ٠

* * *

التقسيم الثالث

باعتبار تعدد اللفظ واتحاده وتعدد المعنى واتحاده كذلك ·

ينقسم اللفظ باعتبار تعدده واتحاده وتعدد معناه واتحاده إلى أربعة أقسام :

١ - أن يتحد اللفظ والمعنى ويعرف بالمنفرد لانفراد اللفظ بالمعنى ثم إن كان المعنى كليًا فهو الكلى وإن كان جزئيًا فهو الجزئى - وقد تقدم الكلام عليهما ·

فالمنفرد إذن هو : ما اتحد لفظه ومعناه مثل زيد ، وإنسان ، والله ·

٢ - أن يتعدد اللفظ ، ويتعدد المعنى - ويعرف بالمتباين - فالمتناين هو : ما تعدد لفظه وتعدد معناه بأن كان لكل لفظ معنى - فإن لم يمكن اجتماع هذه المعانى سمى بالمتباين المنفصل وإن أمكن اجتماعها سمى بالمتباين المتصل ·

فالأول مثل : الفرس ، والانسان ·

والثانى مثل : سيف ، وصارم ، وناطق ، وفصيح ·

٣ - أن يتعدد اللفظ ويتحد المعنى - مثل : بر ، وقمح للنبات المعروف ، وأسد ، وغضنفر للحيوان المعروف ويعرف هذا بالمترادف ·

فالمترادف أذن هو : ما تعدد لفظه واتحد معناه - سواء كان اللفظ من لغة واحدة أو كانا من لغتين ·

٤ - أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى وهذا تحته نوعان :

النوع الأول : أن يوضع اللفظ لكل معنى من هذه المعانى بوضع مستقل ويسمى هذا بالمشترك اللفظى « كالعين » فأنها وضعت لكل من الجارية ، والباصرة والذهب والفضة ، والجاسوس ، والشمس بوضع مستقل ، والجون - فإنه وضع لكل من الأبيض ، والأسود بوضع مستقل · والقرء فإنه وضع لكل من الحيض ، والطهر بوضع مستقل كذلك ·

فالمشترك اللفظى إذن : هو ما اتحد لفظه وتعدد معناه ووضع لكل معنى بوضع مستقل - ويفرق بينه وبين المشترك المعنوى بأن المشترك المعنوى لفظه واحد ومعناه واحد ولكنه كلى يتناول أفرادًا كثيرةً والوضع فيه واحد بخلاف المشترك اللفظى فإن الوضع فيه تعدد والمعنى فيه متعدد مع كون كل من المعانى كليًا يتناول أفرادًا كثيرةً - ويشتركان معًا فى اتحاد اللفظ ·

النوع الثانى : لم يوضع اللفظ لكل واحد من المعانى ولكن وضع لواحد منها ثم نقل إلى غيره واستعمل فيه - فإن كل النقل لعلاقة بين المعنى الأول والثانى ، واشتهر استعمال اللفظ فى المعنى الثانى سمى اللفظ بالنسبة للمعنى الأول منقولاً عنه وبالنسبة للمعنى الثانى منقولاً إليه فإن كان الناقل العرف سمى اللفظ حقيقة عرفية وإن كان الشرع سمى حقيقة شرعية وسيأتى الكلام على ذلك مفصلاً وإن لم يشتهر استعمال اللفظ فى المعنى الثانى كان اللفظ حقيقة لغوية بالنسبة للمعنى الأول مجازاً بالنسبة للمعنى الثانى - وسيأتى الكلام على الحقيقة والمجاز إن شاء الله .

* * *

النص والظاهر

النص فى اللغة : بلـوغ الشىء غايته ومنتهـاه - وعند الأصوليين يطلق باطلاقين .

أحدهما : ما دل على معناه من كتاب أو سنة .

وثانيهما : ما دل على معناه من غير احتمال فهو بالإطلاق الأول يقابل القياس والإجماع ، وبالإطلاق الثانى يقابل الظاهر - والمراد بالنص هنا : هو لإطلاق الثانى والنص بهذا المعنى إنما يتأتى فى الأقسام الثلاث السابقة ولا يأتى فى القسم الرابع : وهو ما اتحد لفظه وتعدد معناه .

وأما الظاهر فهو ما دل على المعنى مع احتمال غيره احتمالاً مرجوحًا ويجرى فى القسم الرابع بالنسبة للمنقول عنه والمنقول إليه ، والحقيقة والمجاز مثل : أسد فإنه ظاهر فى الحيوان المفترس ويحتمل الرجل الشجاع احتمالاً مرجوحًا - ومثل : الصلاة عند اللغوى فهو ظاهر فى الدعاء محتمل لغيره كالأفعال المخصوصة احتمالاً مرجوحًا وعند الشرعيين بالعكس فهو ظاهر فى الأفعال المخصوصة محتمل للدعاء احتمالا مرجوحًا .

* * *

المجمل والمؤول

المجمل فى اللغة : مأخوذ من الجمل بفتح الجيم وإسكان الميم وهو الاختلاط وفى الاصطلاح - **لفظ لم تتضح دلالته على معناه** - أى له دلالة ولكن تلك الدلالة غير واضحة فهو لا يشمل المهمل ، وعدم الوضوح فى الدلالة يرجع إلى أمور . . .

١ - وضع اللفظ لمعانى متعددة - وهو ما يعرف بالاشتراك اللفظى مثل: ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ فإن لفظ القرء وضع لكل من الطهر والحيض بوضع مستقل وليس فى اللفظ قرينة على واحد منهما بخصوصه .

٢ - كون اللفظ له حقيقة ولكن قام الدليل على عدم إرادتها وله مجازات متعددة متساوية بالنسبة للمعنى الحقيقى ولا رجحان لأحدهما على الآخر - مثل : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » فإن حقيقة هذا اللفظ وهى نفى الصلاة حسًا غير مرادة لأن الواقع يخالف هذا ، وهذا اللفظ له مجازان متساويان هما : نفى الصحة ونفى الكمال ولا مرجح لأحدهما على الآخر .

٣ - اللفظ مشترك معنوى له أفراد متعددة ولكن المراد منها فرد معين ولم يقم الدليل على تعينه مثل : ﴿ إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ﴾ فإن المراد بقرة معينة ولم يقم دليل على تعينها ولذلك سأل بنو إسرائيل عنها فأقرهم الله على سؤالهم وأجابهم إلى تعينها .

وأما المؤول : فهو ما دل على معنى مرجوح كالصلاة فى الدعاء بالنسبة للشرع وفى الأفعال المخصوصة بالنسبة للتقوى وكالأسد بالنسبة للرجل الشجاع . . .

* * *

المحكم والمتشابه

المحكم : لفظ واضح الدلالة على معناه إما لأنه لم يحتمل غير هذا المعنى كالنص أو لأنه يحتمل غيره احتمالاً مرجوحًا كالظاهر ومن هنا يعلم أن المحكم يعم النص والظاهر معًا .

والمتشابه : لفظ ليس راجح المعنى إما لأنه مرجوح فى هذا المعنى كالمؤول أو لكونه متساويًا بالنسبة للمعانى المتعددة كما فى المجمل ومن هذا يعلم أن المتشابه يعم المجمل والمؤول . . .

* * *

التقسيم الرابع باعتبار مدلول اللفظ

ينقسم اللفظ باعتبار مدلوله من حيث كونه لفظًا أو معنى إلى خمسة أقسام :

١ - أن يكون مدلوله معنى - أى غير لفظ - مثل : الفرس ، وإنسان ، وزيد وهذا القسم سبق الكلام عليه لأنه تارة يكون كليًا وتارة يكون جزئيًا .

٢ - أن يكون مدلوله لفظًا مفردًا مستعملاً مثل الكلمة فإن معناها قول مفرد سواء كان اسمًا أو فعلاً أو حرفًا .

٣ - أن يكون مدلوله لفظًا مهملاً كأسماء حروف الهجاء - فالباء مثلا : موضوعة لبه والتاء وموضوعة لته وهلم جرًا - فالمدلول مفرد مهمل لا معنى له .

٤ - أن يكون مدلوله لفظًا مركبًا مستعملاً كلفظ الخبر فإن معناه قول يحتمل الصدق والكذب .

٥ - أن يكون مدلوله لفظًا مركبًا مهملاً كالهذيان - فإن معناه قول مركب غير مفيد .

* * *

المركب واقسامه

المركب : هو ألفاظ ضم بعضها إلى بعض قصد بها المتكلم إفهام الغير ما فى ضميره وهو نوعان :

النوع الأول : أن يدل بمقتضى ذاته ووضعه على الطلب وهذا النوع ينظر فيه لأن الطلب إن قصد به ذكر الماهية فقط من غير تحققها فى أى فرد من أفرادها يسمى هذا استفهاما - مثل : ما الأنسان ؟ وما الحيوان ؟ فالأستفهام إذن هو طلب ذكر الماهية .

وإن كان المقصود بطلب المـاهية تحقيقها فى فرد من الأفراد كان ذلك أمرا - فالأمر لغة هو طلب الفعل مطلقا سواء صدر الطلب من الأعلى للأدنى للأعلى أو من الأدنى إلى الأعلى المساوى لمن يساويه .

ولكن العرف خص طلب الفعل من الأعلى للأدنى بالأمر كما خص طلب الفعل من الأدنى للأعلى بالدعاء ومن المساوى لمن يساويه بالالتماس .

ومن هنا يعلم أن البيضاوى فى هذا المقام قصد التخصيص العرفى - ولكنه فى الأوامر قصد الوضع اللغوى ولذلك أنكر هناك اشتراط العلو أو الاستعلاء فى الأمر ولكنه أقر ذلك فى هذا التقسيم فلا تنافى بين الموضعين .

النوع الثانى : أن يكون المركب غير دال على الطلب بمقتضى وضعه وذلك صادق بصورتين :

أحداهما : عدم دلالته على الطلب رأسًا ·

وثانيتهما : أن يدل على الطلب بطريق الالتزام - وهذا النوع ينظر فيه فإن احتمل المركب التصديق ، والتكذيب كان خبراً وان لم يحتمل ذلك كان تنبيهًا ·

فالخبر : هو مركب احتمل التصديق والتكذيب لذاته ·

والتنبيه : هو مركب لا طلب فيه باعتبار ذاته مع كونه لا يحتمل التصديق والتكذيب ·

والتنبيه يشمل : التمنى والترجى والقسم والنداء ، والفرق بين التمنى والترجى أن الترجى يكون فى الأمور الممكنة التى يرجى حصولها كقول الشاعر :

عسى الكرب الذى أمسيت فيه   يكـون وراءه فرج قريب

وقوله تعالى : ﴿ لعل الله يحدث بعد ذلك أمرًا ﴾ ·

أما التمنى : فيكون فى المستحيلات أو فى الممكنات التى لا يرجى حصولها كقوله تعالى فى شأن الكفار يوم القيامة : ﴿ ياليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين ﴾ وقول الشاعر :

ليتنى كنت صبيًا مرضعًا   تحملنى الزلفاء حولا أكتعا

* * *

الفصل الثالث

فى الاشتقاق

الاشتقاق فى اللغة معنـاه الاقتطاع وفى الاصطلاح ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

١ - **اشتقاق كبير** : وهو موافقة اللفظين فى الحروف الأصلية من غير ترتيب فيها مع الموافقة أو المناسبة فى المعنى مثل جذب ، وجبذ ·

٢ - **اشتقاق أكبر** : وهو تناسب اللفظين فى الحروف الأصلية من حيث تقاربها فى المخارج مع المناسبة فى المعنى مثل : ثلب ، وثلم ، ونعيق ، ونهيـق ·

٣ - **اشتقاق صغير** : وهو المقصـود للأصوليين بالبحث وعرفه البيضـاوى بقوله :

رد لفظ إلى لفظ آخر لموافقته له فى حروفه الأصلية ومناسبته فى المعنى - فقوله رد لفظ أعم من أن يكون اللفظ اسما أو فعلا - وقوله إلى لفظ آخر أعم أيضا من أن يكون اللفظ الآخر اسما أو فعلا ليكون التعريف شاملا لمذهب البصريين القائلين : بأن المشتق منه هو المصدر - ولمذهب الكوفيين القائلين : بأن المشتق منه هو الفعل - وقوله لموافقته فى حروفه الأصلية - المقصود به : اشتمال المشتق على حروف المشتق منه الأصلية فقط دون الزائدة مع كونها مرتبة كما هى مرتبة فى المشتق منه · مثل ضرب مع الضرب ، وقاتل مع القتل· وقوله لمناسبته فى المعنى احترز بذلك عن مثل لحم ، وحلم ، وملح فإنه لا مناسبة بينها فى المعنى وإن كانت متوافقة فى الحروف الأصلية ولذلك ليس لأحدهما اشتقاق من الآخر ·

* * *

أركانه

أركان الاشتقاق أربعة : مشتق منه ، ومشتق ، وموافقة ، أو مناسبة فى الحـروف الأصلية مع المناسبة فى المعنى ، والتغير بالزيادة أو بالنقص أو بهما معًا · · ·

* * *

المسألة الأولى

شرط المشتق صدق المشتق منه

قلنا فيما سبق أن المشتق : هو ما دل على ذات وصفة - ومعلوم أن المشتق فيه المشتق منه وزيادة ولذلك يقول العلماء : أن المشتق منه جزء من المشتق - وإذا كان الكل لا يصدق إلا بتحقق أجزائه فالمشتق لا يصدق إلا حيث صدق المشتق منه وإلا لزم تحقق الكل بدون أجزائه وهو باطل .

وهذا أمر لا ينبغى الخلاف فيه لأنه يكاد يكون بديهيًا ولكن ثبت عن المعتزلة ما يقضى بأنهم يخالفون فى هذا فيقولون بصدق المشتق من غير أن يصدق المشتق منه فى الذات التى أطلق عليها هذا المشتق وتوضيح ذلك .

أن المعتزلة : أنكروا صفات المعانى بالنسبة لله تعالى - وهى : القدرة ، والإرادة ، والعلم والحياة والسمع ، والبصر ، والكلام ، ولكنهم أثبتوا له سبحانه الصفات المعنوية فقالوا هو سبحانه قادر ، ومريد ، وعالم ، وحى ، وسميع ، وبصير ، ومتكلم - مع أن هذه الصفات مشتقة من القدرة والعلم . الخ - فأخذ من كلامهم هـذا أن المشتق قد يصـدق حيث لم يتحقق المشتق منه .

ومن أجل هذا جعل الأصوليون هذا الشرط مختلفا فيه فالأشاعرة وبعض المعتزلة يثبتونه ولذلك يقولون لا يصدق المشتق على ذات إلا إذا كان المشتق منه صادقا على تلك الذات - أما بعض المعتزلة كأبى على الجبائى وابنه أبى هاشم فيقولن لا يشترط ذلك بالنسبة لاطلاق المشتق على الله تعالى .

* * *

الأدلة

استدل الأشاعرة بأن المشتق منه جزء من المشتق ولا يوجد الكل بدون أجزائه فلا يصدق المشتق فى ذات بدون صدق المشتق منه على تلك الذات - فمثلا : ضارب - معناه ذات ثبت لها الضرب - ففيه المشتق منه وهو الضرب ويزيد عليه دلالته على الذات - فصدق ضارب فى ذات يقضى بصدق الضرب على تلك الذات وإلا لزم وجود الكل بدون أجزائه وهو ظاهر البطلان - ويقال ذلك فى كل مشتق وبذلك فلا يصدق المشتق إلا إذا صدق المشتق منه - وهو ما ندعيه .

واستدل أبو على ومن معه : بأن المشتق منه يعتبر بمثابة العلة للمشتق - والذى يفتقر إلى العلة هى الحوادث لأنها ممكنة فلا يوجد المشتق عند اطلاقه على الحوادث بدون المشتق منه وإلا لوجد المعلول بدون علة وهو باطل - أما الواجبات كصفات الله تعالى مثل : عالم ، وقادر ، ومتكلم فلا تفتقر إلى علة لأن هذه العلة إن كانت ممكنة لزم أن تكون ذاته تعالى محلا للحوادث - وهو باطل اتفاقًا وإن كانت واجبة لزم تعدد القدماء وهو باطل كذلك لأن الله كفر من قال بالتثليث حيث قال جل شأنه : ﴿ لقد كفر الذين قالوا : إن الله ثالث ثلاثة ﴾ فمن قال بقدماء ثمانية يكون كافراً بطريق الأولى .

أجاب الأشاعرة عن ذلك بأن القدرة والإرادة وما معهما من صفات المعانى واجبة لذاته تعالى وهى قديمة وتعدد القدماء فى الصفات مع كون الذات واحدة ليس باطلاً وإنما الباطل تعدد القدماء فى الذوات ولذلك كفر الله من عدد فى الذات حيث قال : ﴿ لقد كفر الذين قالوا : إن الله ثالث ثلاثة ﴾ ثم قال سبحـانه ردًا عليهم : ﴿ وما من إله إلا الله ﴾ .

* * *

المسألة الثانية

متى يكون المشتق حقيقة ؟

المراد من المشتق فى هذا المقام اسم الفاعل واسم المفعول فقط وليس المراد به كل مشتق حتى يكون ذلك شاملاً للفعل لأن العلماء متفقون على أن الفعل حقيقة فى معناه فالفعل الماضى حقيقة فى الماضى وفعل الأمر حقيقة فى الحال - والفعل المضارع حقيقة فى الاستقبال وحده أو فيه وفى الحال .

وقد اتفق العلماء على أن اسم الفاعل أو اسم المفعول حقيقة فى الحال أى عند وجود المشتق منه وقت الإطلاق فضارب حقيقة وقت وجود الضرب ، ومضروب حقيقة كذلك عند وقوع الضرب على المفعول واتفقوا كذلك على أن كلا منهما مجاز فى الاستقبال - فإذا قيل ضارب لمن يضرب أو قيل مضروب لمن سيقع عليه الضرب فى المستقبل يكون هذا الإطلاق مجازاً اتفاقًا .

واختلفوا فيما إذا كان المعنى المشتق منه قد وجد فى الماضى أى قبل الوقت

الذى أطلق فيه المشتق ولم يستمر هذا المعنى إلى وقت الإطلاق هل يكون حقيقة أو مجازاً على أقوال ثلاثة :

القول الأول : وهو المختار للبيضاوى يكون هذا الإطلاق مجازاً مطلقًا كان المعنى المشتق منه مما يمكن استمراره إلى وقت الإطلاق كالضرب والأكل أو كان المعنى مما لم يمكن استمراره كالكلام والخبر والقول ·

القول الثانى : يكون حقيقة مطلقًا - وهو لابن سينا وأبى على الجبائى وابنه أبى هاشم ·

القول الثالث : مجاز إن أمكن بقاؤه وأطلق المشتق فى غير وقت البقاء - وحقيقة أن لم يكن بقاؤه فى الوجود - فإطلاق متكلم ، ومحدث ، حقيقة باعتبار الماضى والحال مجازاً باعتبار المستقبل ·

* * *

الأدلة

استدل البيضاوى على مدعاه بأن المشتق لو كان حقيقة باعتبار الماضى لما صدق نفيه عند زوال المشتق منه لكن المشتق يصدق نفيه عند زوال المشتق منه فلم يكن حقيقة باعتبار الماضى فتعين أن يكون مجازاً - وهو ما ندعيه · · ·

دليل الملازمة أن اللفظ متى كان حقيقة فى معنى لا يصح نفيه عن هذا المعنى لأن من علامات الحقيقة عدم صحة النفى كما أن من علامات المجاز صحة النفى - ولذلك صح أن يقال الرجل الشجاع ليس بأسد ولم يصح الحيوان المفترس ليس بأسد

دليل الاستثنائية : أنه يصدق قولنا زيد ليس ضاربًا فى الحال - إذا كان ضاربًا بالأمس - ومتى صدق هذا صدق زيد ليس بضارب لأن هذا جزء من القول الأول - وصدق الكل يقضى بصدق أجزائه وإذا صدق - زيد ليس بضارب - لم يصدق - زيد ضارب - لأنهما نقيضان - والنقيضان لا يجتمعان وبذلك يكون قولنا ليس بضارب حقيقة فيكون قولنا زيد ضارب - باعتبار الماضى مجازاً وهو المطلوب ·

نوقش هذا الدليل : بأن قولنا « زيد ليس بضارب » لا يناقض قولنا « زيد ضارب » لأنهما قضيتان مطلقتان ولا تناقض بين القضايا المطلقة لجواز أن يكون وقت

السلب غير وقت الإيجاب وشرط التناقض عدم اختلاف الزمن - وبذلك يكون كل منهما صادقًا ويحمل قولنا زيد ليس بضارب على الحال كما يحمل قولنا زيد ضارب على الماضى ويكون كل منهما حقيقة فلا يتم لك ما تقول ·

أجاب البيضاوى على ذلك بأن هاتين القضيتين مقيدتان عرفًا بحال التكلم - ويدل لذلك أن أهل العرف يستعملون كلا من القولين فى تكذيب الآخر فيجعلون قول القائل زيد ليس بضارب مكذبًا لقول القائل زيد ضارب - والعكس بالعكس - فلو كانت القضيتان مطلقتان لما كان كل من القولين مكذبا للآخر لجواز أن يحمل كل منهما على زمن يخالف زمن الآخر ·

واستدل ابن سينا ومن معه بأدلة أربعة :

الدليل الأول : الضارب لغة هو من وجد منه الضرب - وهذا معنى كلى صادق بالماضى وبالحال - وضارب حقيقة فى الحال اتفاقًا فيكون حقيقة فى الماضى كذلك لأن كلا منهما فرد من أفراد المعنى الذى وضع له اللفظ والمشترك المعنوى حقيقة فى كل فرد من أفراده - فالقول بأنه حقيقة فى الحال وليس حقيقة فى الماضى تحكم وترجيح بلا مرجح وإذا ثبت ذلك فى ضارب ثبت فى غيره من المشتقات لأنه لا فارق بين مشتق ومشتق آخر وبذلك يكون المشتق حقيقة باعتبار الماضى - وهو ما ندعيه ·

الدليل الثانى : قال جمهور النحاة إن المشتق أن كان بمعنى الماضى ولم يقترن بأل لا ينصب المفعول وإنما يجب فيه الجر ولذلك قالوا هذا ضارب زيد بالأمس بجر زيد دون نصبه لكونه بمعنى الماضى - فأطلقوا المشتق على الماضى والأصل فى الإطلاق الحقيقة فيكون المشتق حقيقة فى الماضى وهو المطلوب ·

نوقش هذا : بأن النحويين كذلك نصوا على أن المشتق إذا كان بمعنى المستقبل فإنه ينصب المفعول فأطلقوا المشتق على المشتق بمعنى الاستقبال والأصل فى الإطلاق الحقيقة فيلزم أن يكون المشتق حقيقة فى الاستقبال وهو باطل للإجماع على أن المشتق مجاز فى المستقبل فيكون دليلكم منقوضًا بهذه الصورة فيكون باطلا ·

أجيب عن هذا : بأن جعل المشتق مجازًا باعتبار الماضى فيه تكثير للمجاز الذى هو خلاف الأصل ولا يلزم من انتفاء الحقيقة لوجود المانع - كانتفاء الحقيقة فى المستقبل للإجماع على المجاز - انتفاء الحقيقة عند عدم المانع فى المتنازع فيه ·

الدليل الثالث : لو كان بقاء المعنى المشتق منه شرطًا فى كون المشتق حقيقة لزم

أن يكون كثير من المشتقات مجازاً لعدم توفر هذا الشرط فيها لكون معانيها من الأعراض السيالة التى لا تجتمع أجزاؤها فى الوجود مثل متكلم ومخبر ومحدث وقائل - وهذا باطل لكون المجاز خلاف الأصل فكان اشتراط هذا باطلاً فيكون المشتق حقيقة متى وجد معناه بقى أو لم يبق وهو المطلوب ·

نوقش هذا : بأن مثل هذه المشتقات التى لا يمكن بقاء المعانى المشتقة منها يكفى فى كونها حقيقة إطلاقها عند آخر جزء من أجزاء المعنى المشتق منه فإن أطلق فى هذه الحالة كان الإطلاق حقيقة وإن أطلق بعد ذلك كان مجازاً · · ·

الدليل الرابع : أن لفظ مؤمن يصبح إطلاقه على النائم وقت نومه مع أن النائم لا يوجد عنده ايمان وقت النوم لأن الإيمان أن معناه الإذعان القلبى وهذا يحتاج إلى القصد ولا قصد عند النائم ومتى كان هو العمل بالجوارح فظاهر وإن كان التصديق فكذلك لأن التصديق معناه الإذعان القلبى وهذا يحتاج إلى القصد ولا قصد غند النائم ومتى صح إطلاقه كان حقيقة لأن الأصل فى الإطلاق الحقيقة وبذلك يكون لفظ مؤمن حقيقة مع أن المعنى المشتق منه وهو الإيمان ليس موجوداً وقت الإطلاق وبذلك يكون المشتق حقيقة عند عدم وجود المعنى المشتق منه لأنه لا فرق بين مشتق ومشتق آخر وهو المطلوب ·

أجيب عن هذا بأن إطلاق لفظ مؤمن على النائم مجاز باعتبار الإيمان السابق قبل النوم إذ لو كان حقيقة فيه لصح إطلاق لفظ كافر على من سبق منه كفر قبل الإيمان لأن الحقيقة يجب أطرادها لكن لا يصح إطلاق لفظ كافر على من سبق منه الكفر اتفاقًا للإجماع على امتناع ذلك بالنسبة للصحابة الذين وجدوا فى زمن الجاهلية كأبى بكر وعمر وعثمان ﵃ جميعا ·

وأما المفصل فقد رأى أن اشتراط بقاء المعنى المشتق منه فى إطلاق المشتق فرع إمكان هذا الشرط وهذا الشرط لا يمكن تحققه فيما لم يمكن اجتماع أجزائه فى الوجود كمتكلم ومخبر وقائل ، ومحدث فكان الإطلاق حقيقة فى هذه الحالة لعدم تحقق الشرط ·

أما ما يمكن فيه بقاء المعنى عند الإطلاق فاشتراط البقاء فى الإطلاق حقيقة ممكن فوجب البقاء عملاً بالأصل - فإن أطلق عند عدم البقاء كان الإطلاق مجازاً وبذلك ظهر وجه التفصيل السابق ·

* * *

المسألة الثالثة

لا يشتق وصف لذات والمعنى قائم بغيرها

اتفق جمهور العلماء على أنه لا يجوز إطلاق المشتق كأسم الفاعل أو اسم المفعول على ذات إلا إذا كان المعنى وهو المشتق منه قائمًا بتلك الذات ومستندهم فى هذا الاستقراء والتتبع للغة فإنه لم يوجد فيها مشتق أطلق على ذات مع كون المعنى قائمًا بغيرها فلم يصح لغة إطلاق ضارب على من لم يضرب بأن كان الضارب غيره كما لا يصح مضروب لمن وقع الضرب على غيره وإنما يصح إطلاق ضارب على من وجد الضرب منه ، وإطلاق مضروب على من وقع عليه الضرب .

وخالف المعتزلة فى ذلك فقالوا : يجوز إطلاق المشتق على الذات مع كون المعنى قائمًا بغيرها فأطلقوا على الله تعالى « متكلم » وقالوا أن الكلام ليس قائمًا بذاته تعالى وإنما هو قائم بغيره كاللوح المحفوظ أو الشجرة كما وقع ذلك مع موسى عليه السلام فى قوله تعالى : ﴿ فلما أتاها نودى من شاطىء الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى أنى أنا الله رب العالمين ﴾ .

واستدل المعتزلة على ما ذهبوا إليه بأن الله تعالى أطلق عليه خالق وهو مشتق من الخلق وليس الخلق قائمًا بذاته تعالى لأن الخلق معناه المخلوق - والمخلوق هو الحوادث - وهى ليست قائمة بذاته تعالى اتفاقًا وبذلك يكون « خالق » قد أطلق على الله تعالى مع أن المشتق منه ليس قائمًا به تعالى وبذلك يصح إطلاق المشتق على الذات وإن لم يكن المعنى المشتق منه قائمًا بها - وهو ما ندعيه .

أجيب عن هذا بأن الخلق معناه التأثير وهو قائم بذاته تعالى وهذا الإطلاق الثابت فى الآية مجاز وليس حقيقة من باب إطلاق اسم المتعلق على المتعلق وبذلك يكون خالق قد أطلق على الله والمعنى المشتق منه وهو الخلق قائم بذاته تعالى فلم يتم لكم ما تدعون .

ناقش المعتزلة ذلك : بأن التأثير إما أن يكون قديمًا أو حادثًا فإن كان حادثًا لزم التسلسل لأن هذا التأثير يحتاج إلى تأثير آخر وهلم جرا والتسلسل باطل وإن كان قديمًا لزم قدم العالم وبيان ذلك من وجوه ثلاثة :

١ - المؤثر قديم وهو الله تعالى والتأثير قديم كذلك ومتى وجد المؤثر والتأثير امتنع تخلف الأثر وهو العالم ومتى وجد الأثر وهو العالم أزلاً كان قديمًا .

٢ - العالم - ما سوى الله تعالى - والتأثير غير الله فلو كان التأثير قديما كان العالم قديمًا .

٣ - التأثير نسبة تتوقف على وجود المؤثر وهو الله تعالى ووجود الأثر وهو المخلوقات فحيث كان التأثير موجودًا فى الأزل لزم أن يكون ما توقف عليه وهو الأثر موجود أزلاً فيكون العالم موجودًا أزلاً فيكون قديمًا : والقول بأن العالم قديم باطل فبطل أن يكون التأثير قديمًا . .

وأجاب البيضاوى عن ذلك : بأن التأثير نسبة إضافية تتوقف على وجود المتضايفين ولا توصف بالقدم ولا بالحدوث لأنها اعتبارية والنسب الاعتبارية لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالقدم ولا بالحدوث وبذلك فلا يلزم من التأثير قدم العالم كما لا يلزم التسلسل . فبطل ما تدعون .

* * *

الفصل الرابع
فى الترادف

الترادف فى اللغة مأخوذ من الرديف : وهو ركوب اثنين معًا على دابة واحدة – سمى به المعنى المصطلح عليه لكون اللفظين معًا قد دلا على معنى واحد ·

وفى الاصطلاح عرفه البيضاوى بقوله : توالى الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد باعتبار واحد ·

فقوله توالى الألفاظ – معناه تتابعها وتواردها – والمراد بالألفاظ اثنان فأكثر لأن أقل ما يتحقق به الترادف لفظان – وهو جنس فى التعريف يشمل توالى الألفاظ المفردة والمركبة والدالة على معنى واحد والدالة على معانى متعددة – وقوله المفردة قيد أول أخرج توالى الألفاظ المركبة أو المركبة مع المفردة – كالحد من المحدود مثل إنسان ، وحيوان ناطق أو الحد مع الرسم – كحيوان ناطق ، وجسم ضاحك – بالنسبة للإنسان – فإن ذاك ليس من الترادف فى شىء لاختصاص الترادف بالمفردات – وقوله الدالة قيد ثان أخرج الألفاظ المفردة المهملة مثل أ هو – به – جه – مسميات الألف والباء والجيم وقوله على معنى واحد قيد ثالث أخرج الألفاظ المفردة التى يدل كل واحد منها على معنى يخالف ما دل عليه اللفظ الآخر – وهى ما تعرف بالأسماء المتباينة سواء كانت متفاصلة أو كانت متواصلة – مثل الإنسان ، والفرس ، والنبات ، والسيف والصارم ، والناطق والفصيح فإن هذه الألفاظ ليست مترادفة لإختلاف المعنى – وقوله باعتبار واحد قيد رابع أخرج الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد باعتبارين مختلفين – كأسد ، وشجاع بالنسبة للإنسان القوى فإن الشجاع يدل عليه باعتبار الحقيقة ، وأسد يدل عليه باعتبار المجاز ، والترادف يكون بين الأسماء كالبر ، والقمح ، وبين الأفعال كجلس ، وقعد ، وبين الحروف كالباء مع الفاء فى قوله تعالى : ﴿ مصبحين وبالليل ﴾ وفى قراءة « وفى الليل » ·

* * *

الفرق بين الترادف والتأكيد والتابع

قد يظن أن التأكيد مع المؤكد كقولنا جاء زيد نفسه والتابع مع المتبوع مثل حسن بسن مترادفات لأن كلا منهما لفظان مفردان يدلان على معنى واحد – ولكن الواقع

أن كلا منهما ليس مترادفا - لأن المترادفين كل منهما يفيد المعنى الذى يفيده الآخر من غير تقوية بخلاف التأكيد والمؤكد ، والتابع مع المتبوع فإن كلا منهما لم يفد عين ما أفاده الآخر وإنما أفاد تقوية هذا المعنى فقط .

والفرق بين التأكيد والتابع أن كلا منهما وإن أفاد تأكيد المعنى وتفويته إلا أن التابع يشترط فيه أن يكون على وزن متبوعه مثل حسن حسن . وشيطان ليطان ، وخراب يباب وجيعان نيعان - أما التأكيد مع المؤكد فلا يشترط فيه ذلك .

* * *

أحكام الترادف

اتفق العلماء الذين يعتد برأيهم على أن الترادف جائز عقلاً لأنه لا يترتب على فرض ووقوعه محال وواقع فى اللغة فإن الاستقراء والتتبع لألفاظ اللغة أثبت وجود الترادف فيها مثل أسد وغضنفر ، والبر والقمح ومن الناس من منع الترادف مستنداً فى ذلك إلى أن أحد اللفظين غير مفيد فائدة جديدة والأصل فى الألفاظ أن تفيد فائدة جديدة وأول ما يظن بأنه مترادف فى اللغة بتأويلات فيها تعسف .

* * *

سبب الترادف

للترادف سببان :

السبب الأول : وهو الأكثر شيوعًا أن يكون اللفظان المتردفان من واضعين كأن تضع إحدى القبائل أحد اللفظين لمعنى وتضع القبيلة الثانية اللفظ الآخر لهـذا ثم يعرف اللفظان ويشـتهرا فى معنى واحـد ولم يعرف الواضعان . . .

السبب الثانى : أن يكون الواضع للفظين واحد ويكون القصد من وضع اللفظين لمعنى واحد ما يأتى :

١ - تكثير وسائل الإخبار عما فى النفس فإنه ربما نسى الشخص لفظًا من اللفظين فيعبر عن المعنى باللفظ الآخر أو يعسر عليه النطق بأحد اللفظين فيعبر عن المعنى باللفظ الآخر كالألثغ الذى يعسر عليه النطق بالراء - فيعبر عن النبات المعروف بالقمح بدلا من البر . . .

٢ - التوسع فى مجال البديع فقد يكون أحد اللفظين محققًا لمحسن بديعى بينما

اللفظ الآخر لا يحققه - مثل ما أبعد ما فات ، وما أقرب مما هو آت - فلو قليل ما أبعد ما مضى لفات هذا المحسن البديعى - ومثل اشتريت البر ، وأنفقته فى البر - فلو قيل اشتريت القمح لفاتت المجانسة ومثل قوله تعالى : ﴿ وربك فكبر ﴾ ولو قيل « والله فكبر » لذهب القلب .. وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة .

* * *

الترادف خلاف الأصل

قلنا فيما سبق أن الترادف جائز عقلاً وواقع لغة ونقول هنا أنه مع هذا خلاف الأصل والراجح عند العقل لأمرين :

١ - أن كلا من اللفظين يفيد ما أفاده الآخر فيكون معرفًا لما عرفه غيره والأصل فى الألفاظ أن تفيد فائدة جديدة .

٢ - يوجب مشقة على النفس باعتبار أن الشخص أصبح مكلفًا بحفظ كل الألفاظ المترادفة لأن حفظ بعضها قد يفوت عليه الغرض المقصود لأن البعض الذى تركه ربما يكون غيره قد اقتصر عليه وبذلك يخاطب كل صاحبه بما لم يعرفه فلا تتحقق الفائدة من التخاطب ...

* * *

هل يصح وضع أحد المرادفين مكان الآخر ؟

اتفق العلماء على أن كلا من المترادفين يجوز وضعه مكان الآخر فى حالة الإفراد وتعدد الأشياء من غير ذكر عامل فيقال بر وقمح ، وأسد وغضنفر وقعود وجلوس .

واختلفوا فى وضع أحد المترادفين موضع الآخر فى التركيب على أقوال ثلاثة :

القول الأول : لا يجوز وضع أحدهما مكان الآخر مطلقًا كانا من لغة واحدة أو لغتين مختلفتين .

القول الثانى : يجوز وضع أحدهما مكان الآخر مطلقًا .

القول الثالث : وهو المختار للبيضاوى : يجوز ذلك فى لغة واحدة ولا يجوز من لغتين مختلفين .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأنه لو جاز وضع أحد المترادفين مكان الآخر لصح وضع « خداى » موضع الله فيقال « خداى أكبر » لأنهما مترادفان من لغتين فخداى علم على الذات المقدسة فى لغة الفرس والله علم على الذات فى لغة العرب لكنه لا يصح وضع خداى موضع الله فدل ذلك على المنع مطلقًا لأن منشأ المنع ليس هو اختلاف اللغة وإنما منشأ المنع هو أن المقصود من التركيب اللفظ مع المعنى . وهذا يتحقق فى اللغة الواحدة كما يتحقق فى اللغتين .

أجيب : عن هذا من قبل المجوز مطلقًا بمنع الاستثنائية لأنه يقول بجواز وضع خداى موضع الله ولا بمنع ذلك .

وأجيب : من قبل المفصل بمنع الملازمة لأنه لا يلزم من جواز وضع أحد المترادفين من لغة واحدة موضع الآخر جواز وضع أحدهما موضع الآخر من لغتين لأن الأول لا يترتب عليه إخلال فى معنى المركب والثانى يترتب عليه ذلك كما سيأتى بيانه .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن المقصود من التركيب معناه دون لفظه وما دام المعنى متحدًا فى اللفظين لم يترتب على وضع أحدهما موضع الآخر إخلال بمعنى المركب سواء كان ذلك من لغة واحدة أو من لغتين فانتفى المعنى فوجب العمل بالمقتضى لسلامته عن المعارض .

واستدل أصحاب القول الثالث : بأن وضع أحد المترادفين موضع الأخر من لغة واحدة لا يوجب إخلالاً بالمقصود من التركيب وهو معناه دون لفظه لأن كلا اللفظين معروف لأصحاب هذه اللغة فكان ذلك جائزًا عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض لكن وضع أحد المترادفين موضع الآخر من لغتين مختلفين يخل بمعنى التركيب لأن فيه ضم مهمل إلى مستعمل باعتبار أن المرادف من اللغة الأخرى غير معروف للمخاطب بلغة غير لغته وبذلك يكون التخاطب به ممتنعا لهذا المانع .

* * *

التأكيد

تكلم البيضاوى على التأكيد بعد كلامه على الترادف لما بينهما من الشبه وقد

سبق الفرق بينهما - وعرف البيضاوى التأكيد بأنه تقوية مدلول لفظ بلفظ آخر مستقل بالإفادة - ليس هذا نص عبارة البيضاوى ولكن هذا هو ما يقصده من التعريف ٠

فقوله : تقوية مدلول لفظ بلفظ آخر ، جنس يشمل التوكيد وغيره كالتابع - ويخرج عنه الترادف لأنه لا تقوية فيه ، وقوله مستقل بالإفادة فصل يخرج التابع لأنه لا يستقل بالإفادة بل لابد له من المتبوع وقد اتفق جمهور العلماء على أن التوكيد جائز عقلاً وواقع فى اللغة لأن المقصود به الأهتمام ودفع توهم المجاز من اللفظ المؤكد وهذا غير ممتنع عقلاً ولا شرعًا ولا لغةً . . .

وخالف فى جوازه بعض الناس محتجًا بأنه لا يفيد فائدة جديدة والأصل فى الكلام التأسيس دون التوكيد وهذا قول لا عبرة به بعد وقوع التوكيد فى اللغة وروده فى القرآن والسنة كما يأتى :

والتوكيد بالمعنى الذى ذكره البيضاوى أعم من التأكيد بالمعنى الذى قصده النحويون لأن الأصوليين يجعلون (أن) الداخلة على الجملة من ألفاظ التأكيد والنحويون لا يجعلون ذلك من التوكيد المصطلح عليه عندهم ٠

وجملة ما قاله البيضاوى فى التأكيد أن التأكيد قسمان :

أحدهما : تأكيد اللفظ بنفسه سواء كان منفردًا نحو جاء زيد ، أو مركبًا نحو قوله عليه السلام :« لأغزون قريشًا - والله لأغزون قريشًا - والله لأغزون قريشًا » ٠

وثانيهما : تأكيده بغيره وهذا تحته نوعان :

النوع الأول : أن يكون المؤكد مفردًا يعنى ليس جملة أعم من أن يكون مفردًا حقيقيًا أو مثنى أو جمعًا وهذا النوع يؤكد بألفاظ معروفة فالمفرد يؤكد بالنفس والعين فيقال جاء زيد نفسه أو عينه والمثنى يؤكد بكلا فى المذكر ، وبكلتا فى المؤنث - فيقال جاء الزيدان كلاهما ، وجاءت المرأتان كلتاهما والجمع يؤكد بكل وأجمع وأخوات أجمع وهى أكتع وأبتع وأبصع قال تعالى : ﴿ فسجد الملائكة كلهم أجمعون ﴾ ويقال جاء القوم أجمعون أكتعون أبتعون أبصعون ٠

النوع الثانى : أن يكون المؤكد جملة - وهذا النوع يؤكد بإن مثل ﴿ إن الله وملائكته يصلون على النبى ﴾ ٠

* * *

الفصل الخامس
فى الأشتراك اللفظى

المشترك اللفظى : هو لفظ واحد وضع لمعنيين فأكثر بوضع مستقل - ومن هذا التعريف يعرف الاشتراك اللفظى - فيقال فيه : وهو تعدد المعانى المختلفة بأوضاع مختلفة للفظ واحد ...

* * *

إثباته على منكريه

وقد اختلف العلماء فى الاشتراك اللفظى على أقوال خمسة :

القول الأول : الاشتراك اللفظى واجب عقلاً .

القول الثانى : هو محال عقلاً .

القول الثالث : جائز عقلاً غير واقع فى اللغة .

القول الرابع : جائز عقلاً وواقع لغةً ولكنه غير واقع فى القرآن والحديث .

القول الخامس : جائز عقلاً وواقع فى اللغة والقرآن والحديث - وهذا القول هو المختار للبيضاوى .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول بدليلين :

الدليل الأول : المعانى غير متناهية لأن منها الأعداد وهى غير متناهية لأنه ما من عدد إلا وفوقه عدد أكبر منه إلى ما لا نهاية - والألفاظ متناهية لأنها مركبة من حروف متناهية وهى الحروف الثمانية والعشرون المعروفة التى تبتدىء بالألف وتنتهى بالياء والمركب من المتناهى متناهى - فإذا وزعت المعلنة الغير متناهية على الألفاظ المتناهية فإن استوعبتها لزم أن يكون اللفظ الواحد له أكثر من معنى واحد ولا معنى للاشتراك إلا هذا وان لم تستوعب الألفاظ المعانى لزم أن يوجد من المعانى ما ليس له لفظ يدل عليه وهو محال لأن الألفاظ مستوعبة للمعـــانى فكان الاشتراك واجبًا - وهو المطلوب .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

١ - لا نسلم أن المعانى غير متناهية والألفاظ متناهية بل نقول المعانى متناهية لأنها واقعة فى الوجود وكل ما وقع فى الوجود فهو متناهى - والألفاظ غير متناهية لأن منها أسماء الأعداد وهى فى زعمكم غير متناهية ولأن الحروف التى تركبت منها وإن كانت متناهية إلا أنه يجوز أن يركب كل حرف مع غيره من الحروف فيوجد ألفاظ غير متناهية - ومادامت المعانى متناهية والألفاظ غير متناهية لم يلزم أن يكون اللفظ الواحد له أكثر من معنى واحد حتى يتم لكم ما تقولون ·

٢ - سلمنا لكم أن المعانى من حيث هى غير متناهية وأن الألفاظ متناهية ولكن نقول لكم أن الاشتراك اللفظى إنما يكون بالنسبة للمعانى المختلفة والمعانى المتضادة ولا يكون بالنسبة للمعانى المتماثلة والمعانى المقصودة بالوضع وهى المختلفة والمتضادة متناهية لأن الوضع لمعنى إنما يكون بعد تصوره ، وتصور غير المتناهى لا يعقل ·

الدليل الثانى : لفظ الوجود يطلق على كل من الواجب والممكن فالواجب هو الله تعالى والممكن هو الحوادث والوجود عين الموجود فيكون وجود الواجب عين الواجب ، ووجود الممكن عين الممكن وبما أن حقيقة الواجب تغاير حقيقة الممكن إذًا يكون لفظ الوجود قد أطلق على حقيقتين مختلفتين إطلاقًا حقيقًا فيكون مشتركًا لفظيًا بينهما - وبما أن لفظ الوجود من الألفاظ العامة التى يجب وجودها فى اللغات إذن يكون المشترك اللفظى واجب الوقوع - وهو ما ندعيه ·

نوقش هذا الدليل بأننا لا نسلم أن الوجود عين الموجود بل نقول أنه غيره وإذن يكون وجود كل من الواجب والممكن مغايرًا لهما وأمرًا زائدًا عليهما ويكون هذا الزائد المشترك بينهما هو المعنى الذى وضع له لفظ الوجود فيكون اللفظ مشتركًا معنويًا وكل من الواجب والممكن فردًا من أفراده · فلا يتم لكم ما تقولون ·

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن الاشتراك اللفظى يوجب مفسدة لأن المشترك إذا أطلق لا يفهم منه معنى من المعانى التى وضع لها اللفظ لتساويها وعدم جواز حملة عليها كما سيأتى فيفوت المقصود من وضع اللفظ لأن الغرض من وضع الألفاظ للمعانى إنما هو إفادة الألفاظ لتلك المعانى عند الاستعمال - والمفسدة يستحيل قصدها من الواضع الحكيم فاستحـــال وضع اللفظ الواحد لمعانى متعددة وهو ما ندعيه ·

نوقش هذا : بأنه إن أردتم أن المشترك اللفظى لا يفيد معنى معينًا من المعانى التى وضع لها فمسلم ولكن ذلك لا يوجب امتناعه لأن أسماء الأجناس كذلك لا تفيد معنى معينًا إلا بقرينة لأنها وضعت للكلى والدال على الكلى لا يدل على الجزئى المعين ومع ذلك فلم تقولوا بامتناع أسماء الأجناس . فيكون دليلكم منقوضًا .

وإن أردتم أن المشترك عند اطلاقه لا يفيد شيئًا أصلا فهو باطل لأن المشترك يفيد معنى إجماليًا وهو أن أحد معانيه مراد منه قطعًا وهذا وإن كان فيه إبهام إلا أنه لا يمنع من القول بالاشتراك لأن الإبهام قد يكون مقصودًا لأن التصريح بالمراد قد يكون موجبًا للمفسدة ألا ترى أن أبا بكر ﷺ لما سئل وهو ذاهب مع الرسول عليه السلام إلى غار ثور - من هذا الذى معك ؟

أجاب بقوله : « رجل يهدينى السبيل » . وكان الإبهام مقصودًا لأنه أجاب بتعيين المراد لكان فى ذلك مفسدة وأى مفسدة . . .

لأن السائل كان يعلم أن من معه هو الذى تطلبه قريش وجعلت لمن يعثر عليه مكافأة لها خطرها .

واستدل أصحاب القول الثالث : على الجواز بأن الاشتراك اللفظى لا يترتب على فرض وقوعه محال فيكون جائزًا لأن شأن الجائز العقلى أنه إذا وقع لا يترتب عليه محال .

واستدلوا على عدم الوقوع : بأنه بالاستقراء والتتبع لألفاظ اللغة لم نجد فيها لفظًا واحدًا وضع لمعانى متعددة بأوضاع متعددة وما يظن فى بادىء الأمر أنه كذلك فهو إما مشترك معنوى وإما حقيقة ومجاز .

ويرد ذلك بأن اللغة فيها ما يثبت الاشتراك اللفظى - فالجون لفظ واحد وضع للأسود بوضع وللأبيض بوضع آخر واستعمل فى كل منهما والعين لفظ واحد وضع لكل من الجاسوس والشمس والباصرة وغيرها بوضع مستقل واستعمل فيها ولا معنى للاشتراك اللفظى إلا هذا فكان واقعًا .

واستدل أصحاب المذهب الرابع على الجواز بما استدل به أصحاب القول الثالث عليه واستدلوا على وقوعه فى غير القرآن والحديث بوجوده فى اللغة مثل الجون ، والعين ، وغيرهما من الألفاظ ، واستدلوا على عدم وقوعه فى كل من القرآن والحديث بأنه لو وقع فيهما فإن كان مبينًا كان تطويلاً من غير فائدة والقرآن والحديث منزهان عن ذلك وإن كان غير مبين كان غير مفيد فيكون لغوًا واللغو فيهما باطل .

ويجاب عن ذلك : بأن هذا تشكيك فى أمر يكاد يكون ضروريًا فإن المشترك اللفظى قد ورد به القرآن قال تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ والقرء مشترك بين الطهر والحيض - وقال تعالى : ﴿ والليل إذا عسعس ﴾ بمعنى أقبل أو أدبر - ولفظ عسعس مشترك بينهما - ومتى صح وقوعه فى القرآن صح فى الحديث كذلك لعدم الفارق .

وقولكم أنه إن وقع غير مبين يكون لغوًا ممنوع لأنه يكون مفيدا فى الجملة أن أحد معانية مراد قطعًا فيكون المكلف مستعدًا للامتثال عند البيان .

واستدل البيضاوى على الجواز بأنه لا يترتب على فرض وقوعه محال لأن الواضع قد يكون متعددًا فيضع كل واحد اللفظ لمعنى من غير أن يشعر بوضع الآخر - فيكون كالمفرد الذى وضع لمعنى وهذا لا شىء فيه - وقد يكون الواضع واحدًا ولكن قصد بوضعه اللفظ لتلك المعانى الإبهام لأن التعيين قد يكون فيه مفسدة كما تقدم فى قصة أبى بكر ﷺ واستدل على الوقوع بأن لفظ القرء إذا أطلق يتردد بين الحيض والطهر ولا يتبارد منه واحد منهما بخصوصه فيكون مشتركًا إذ لو كان حقيقة فى أحدهما فقط لتبادر منه عند الإطلاق - وكذلك لفظ الجون يتردد بين الأبيض والأسود ولا يتبارد منه واحد منهما بخصوصة فكان مشتركًا بينهما - ولفظ عسعس يتردد بين الإقبال والإدبار ولا يتبارد منه واحد منهما عند الإطلاق فكان مشتركا لفظيًا بينهما .

وبما أن لفظ القرء ولفظ عسعس قد وقع كل منهما فى القرآن ، إذن يكون المشترك واقعًا فى القرآن فيكون جائز الوقوع فى الحديث كذلك لعدم الفارق وبذلك يتم ما قلناه .

* * *

الاشتراك اللفظى خلاف الأصل

الاشتراك اللفظى وإن كان جائزًا عقلاً وواقعًا فى اللغة إلا أنه خلاف الأصل بمعنى أنه مرجوح عند السامع وليس راجحًا فإذا دار اللفظ بين كونه منفردًا وكونه مشتركًا حمل على الانفراد دون الاشتراك والدليل على أن الاشتراك مرجـوح ما يأتى :

أولاً : لو كان الاشتراك راجحًا على الإنفراد أو مساويًا له لما أمكن فهم المعنى

من اللفظ إلا بعد الاستفسار من المتكلم عما أراده من اللفظ المشترك لجواز أن يكون قد أراد منه معنى آخر غير هذا المعنى الذى فهمه السامع منه - وهذا الاستفسار لا يكفى لأنه يقع بألفاظ تحتاج كذلك إلى استفسار وهكذا إلى ما لا نهاية وهذا تسلسل والتسلسل باطل فدل ذلك على أن الاشتراك مرجوح ولذلك لا ينظر إلى هذا الاحتمال ويفهم من اللفظ معناه بدون استفسار لكونه هو الراجح .

وثانياً : لو كان الاشتراك راجحًا أو مساويًا لما صح الاستدلال بالنصوص من الكتاب أو السنة على الظن بالحكم المطلوب فضلاً عن القطع به لجواز أن يكون الله تعالى أو رسوله قد أراد من النص معنى يخالف المعنى الذى يتبارد من اللفظ - وعدم الاستدلال بالنصوص على ظن الحكم باطل لأن كلا من الكتاب والسنة يعتبر دليلاً مثبتًا للأحكام فكان الاشتراك مرجوحًا .

وثالثاً : بالاستقراء والتتبع لألفاظ اللغات وجد أن أكثرها ألفاظ منفردة ليس لها إلا معنى واحد ، والكثرة تفيد الظن والرجحان فيكون المنفرد أكثر وجودًا من المشترك فيكون المشترك مرجوحًا .

ورابعاً : الاشتراك اللفظى فيه مفسدتان ـ أحدهما : ترجع إلى السامع . **وثانيتهما** : ترجع إلى المتكلم . والأصل عدم المفسدة فيكون الأصل عدم الاشتراك فيكون مرجوحًا .

فالمفسدة التى ترجع إلى السامع هى أنه قد لا يفهم المعنى المراد لعدم القرينة الدالة عليه ولا يستفسر عنه من المتكلم لكونه يهابه لعظمته أو لأنه يرى أن الأستفسار مشعر بجهله فيحكى ما فهمه خطأ لغيره وغيره يحكيه كذلك لغيره وفى ذلك افشاء للجهل وفساد كبير .

وأما المفسدة التى إلى المتكلم فهى أن السامع قد لا يفهم المراد فيستفسر عنه فيذكر المتكلم له المراد بلفظ منفرد يدل عليه وبذلك يكون كلامه أولاً بالمشترك لغوًا لا فائدة فيه يضاف إلى ذلك أن المتكلم قد لا يكون مستعدًا للأستفسار لمرضه أو ضيق وقته .

وأيضًا فإن المتكلم قد يعتمد فى تكلمه بالمشترك على فهم السامع لما أراده منه فيفهم السامع خلاف ما أراده فيترتب على هذا الخطأ ضياع شىء كان ينبغى المحافظة عليه فمثلاً لو قال السيد لخادمه أعط الفقير عينًا وأراد السيد من العين الماء واعتمد فى

ذلك على فهم الخادم فأعطى الخادم الفقير ذهبًا أو فضة - لا شك أن هذا الخطأ ترتب عليه ضياع شيء من الثروة التى يحافظ عليها السيد وتلك مفسدة ·

* * *

مفاهيم المشترك

المعانى التى وضع لها المشترك تارة تكون متباينة متفاصلة بحيث لا يمكن اجتماعها فى شيء واحد فى وقت واحد - وذلك كالطهر ، والحيض بالنسبة للقرء ، والأبيض والأسود بالنسبة للجون - والذهب والفضة والجاسوس ، والجارية والباصرة بالنسبة للعين ·

وتارة تكون متباينة متواصلة بحيث يمكن اجتماعها فى شيء واحد ويتحقق ذلك فيما يأتى :

أولاً : يكون أحد المعنيين جزءًا من الآخر - كالإمكان العام مع الإمكان الخاص بالنسبة للفظ الممكن فإن الإمكان العام سلب الضرورة عن الطرف المخالف فقط كقولنا الله موجود بالإمكان العام فإن معناه عدم وجوده سبحانه غير ضرورى فيكون وجوده ضروريًا ·

والإمكان الخاص : هو سلب الضرورة عن الطرفين معًا الموافق والمخالف مثل الإنسان كاتب بالإمكان الخاص - فإن معناه أن الكتابة ليست ضرورية للإنسان كما أن عدمها كذلك ليس ضروريًا وبذلك تكون الكتابة ممكنة ·

وقد استعمل لفظ الممكن فى كل من الامكان العام والامكان الخاص ولا شك أن سلب الضرورة عن الطرف المخالف فقط جزء من سلب الضرورة عن الطرفين معًا فيكون الإمكان العام جزءًا من الإمكان الخاص ·

وثانياً : أن يكون أحد المعنيين لازمًا للمعنى الآخر - مثل الضوء - والكوكب المعروف بالنسبة للفظ الشمس - فإنه مشترك بينهما - تقول طلعت الشمس - وجلست فى الشمس - تريد من الأول الكوكب ومن الثانى الضوء والضوء لازم والشمس ملزوم ·

* * *

هل يصح استعمال المشترك فى كل مفاهيمه ؟

اتفق العلماء على أن المشترك إذا لم يمكن الجمع بين معانيه لا يصح أن يستعمل فى هذه المعانى كلها دفعةً واحـدةً لوجـود التنافى بينها وذلك كصيغة « أفعل » بالنسبة للأمر والتهديد لأن الأمر يقتضى طلب الفعل والإتيان به والتهديد يقتضى تركه وعدم الإتيان به وهما نقيضان فلا يجتمعان .

واختلفوا فيما إذا أمكن الجمع بين المعانى التى وضع اللفظ لها مثل قولنا عندى عين وأردنا بها الذهب ، والجارية ، وقولنا ملبوسى جون وأردنا بذلك الأبيض والأوسود - فهل يصح أن يستعمل المتكلم اللفظ الواحد فى جميع معانيه دفعة واحدة على أن يكون كل معنى مقصوداً بالحكم فى وقت واحد أو لا يصح ذلك - اختلف العلماء فى ذلك على أقوال أربعة :

القول الأول : يصح مطلقًا كان اللفظ مفرداً أو غير مفرد بأن كان مثنى أو جمعًا وقع فى الإثبات أو فى النفى وهذا القول للشافعى والقاضى أبى بكر الباقلانى واختاره البيضاوى .

وحجتهم فى ذلك أنه لو لم يصح ذلك لما وقع لكنه وقع والدليل على وقوعه أمران :

الأمر الأول : قوله تعالى : ﴿ ان الله وملائكته يصلون على النبى ﴾ ووجه الاستدلال من الآية أن الصلاة من الله تعالى المغفرة ومن الملائكة الاستغفار أى طلب المغفرة فهو لفظ مشترك بين هذين المعنيين وقد استعمل فيهما معًا حيث وقع الإخبار به عن كل من الله تعالى والملائكة فدل ذلك على صحة استعمال المشترك فى كل معانيه فى وقت واحد - وهو ما ندعيه .

نوقش هذا من وجهين :

١ - الفعل فى قوله تعالى يصلون مشتمل على ضميرين أحدهما مفرد مستتر يعود على الله تعالى وثانيهما بارز جمع يعود إلى الملائكة - وتعدد الضمير يقضى بتعدد الفعل فكان نظم الآية هكذا إن الله يصلى والملائكة يصلون - فلا يكون اللفظ واحداً بل يكون متعدداً وقد أريد بكل واحد من اللفظين معنى من المعنيين وهذا ليس محل النزاع لأن النزاع فى لفظ واحد أريد به أكثر من معنى واحد فى وقت واحد .

وأجيب عن هذا بأنه لم ينطق فى الآية إلا بلفظ واحد هو يصلون فيكون اللفظ

واحدًا ولكن معناه متعدد وقد أريد به كل معانيه - وهذا هو محل النزاع فالآية مثبتة للمطلوب .

٢ - الآية ليست من النزاع لأن لفظ الصلاة مستعمل فى القدر المشترك بين المغفرة والاستغفار وهو الاعتناء وإظهار شرف الرسول عليه السلام وبذلك يكون اللفظ مشتركًا معنويًا وليس مشتركًا لفظيًا .

وأجيب عن ذلك بأن استعمال الصلاة فى الاعتناء مجاز والأصل فى الكلام الحقيقة فلا يعدل عنها إلى المجاز إلا لقرينة ولا قرينة .

الأمر الثانى : قوله تعالى : ﴿ ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ومن فى الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس ﴾ ووجه الاستدلال من الآية أن السجود فى الآية مراد به كل من وضع الجبهة على الأرض والخشوع والخضوع لأنه لو كان مرادًا به الخضوع فقط لكان قوله : ﴿ وكثير من الناس ﴾ لا فائدة له لأن الناس جميعًا خاضعون لله تعالى ولا يصح أن يقال أنه مراد به خصوص وضع الجبهة لأن ذلك لا يتأتى من الدواب والشجر ولا من الشمس والقمر - ومتى كان السجود مرادًا به المعنيين معًا صح أن يكون المشترك مرادًا به جميع معانيه لأن لفظ السجود مشترك لفظى بين الخشـــوع ووضع الجبهة وهو المطلوب .

نوقش هذا من وجهين :

الوجه الأول : أن حرف العطف فى الآية بمثابة العامل فتكرره يقتضى بتكرر العامل وهو « يسجد » فيكون نظم الآية هكذا : ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات ويسجد له من فى الأرض ويسجد له الشمس ويسجد له القمر وهكذا - وبذلك يكون اللفظ متعددًا أريد بكل واحد معنى من المعانى وليس ذلك من محل النزاع .

أجيب عن هذا بجوابين :

الجواب الأول : لا نسلم أن العاطف بمثابة العامل لأن جمهور النحويين قالوا : أن العامل فى المعطوف هو العامل فى المعطوف عليه والعاطف إنما يفيد المشاركة بين المعطوف والمعطوف عليه فيما يقتضيه العامل من الإعراب - وبذلك يكون العامل فى الجميع هو العامل الأول « يسجد » بالمعنى الذى بيناه وهو مجموع الخضوع ووضع الجبهة ويتم ما قلناه .

الجواب الثانى : سلمنا أن العاطف بمثابة العامل لكن يلزم أن يكون العامل الثانى مراداً به ما أريد من العامل الأول والعامل الأول مراداً به وضع الجبهة فيكون غيره كذلك مراداً به وضع الجبهة وهو باطل لأنه لا يتحقق فى الشمس ولا فى القمر ولا فى الشجر ولا فى الدواب فتم ما قلناه ·

الوجه الثانى : وهو راجع إلى الدليل الأول كذلك - وحاصله أننا لا نسلم أن الآيتين من محل النزاع لأن محل النزاع لفظ واحد أريد به أكثر من معنى واحد من متكلم واحد فى وقت واحد والآيتان ليستا من هذا القبيل لجواز أن يكون اللفظ المشترك فيهما قد وضع لمعنيين معًا بوضع مستقل كما وضع لكل منهما بوضع مستقل كذلك - فيكون لفظ الصلاة مشتركًا بين المغفرة والاستغفار ، والمغفرة والاستغفار معًا - ويكون لفظ السجود مشتركًا بين الخشوع ووضع الجبهة على الأرض · والخشوع ووضع الجبهة معًا - وبذلك يكون كل من اللفظين قد استعمل فى بعض معانيه لا فى كل معانيه فلا تكون الآيتان من محل النزاع ·

وأجيب عن ذلك : بأن وضع كل من اللفظين لكل واحد من معنييه استقلالاً ثابت لغةً وأما وضع كل منهما للمعنيين جميعًا فغير ثابت لغةً فالقول بأن كلا منهما موضع للمعنيين معًا قولاً لا يستند إلى وضع اللغة فيكون باطلاً ·

القول الثانى : يصح استعمال المشترك فى كل معانيه فى النفى مطلقًا سواء كان اللفظ مفردًا أو غير مفرد ولا يصح استعماله فى الكل فى الاثبات مطلقًا - ونقله الآمدى عن أبى الحسين البصرى ·

وحجة هذا القائل أن المشترك إذا وقع فى النفى يكون عامًا لأنه يكون نكرة فى سياق النفى وهى تعم فإذا قال : ليس عندى عين وأراد نفى كل ما يطلق عليه عين صح ذلك لكن إذا وقع فى الاثبات فلا يكون فى اللفظ ما يشعر بالعموم لأن النكرة فى سياق الإثبات لا تعم وحيث لم يوجد ما يقتضى العموم فلا تصح إرادته ·

ويرد ذلك : بأن اللفظ إذا وقع فى النفى يكون مراداً منه ما أريد به فى الإثبات فإن أريد به فى الإثبات معنى واحد من معانيه كان مراداً به فى النفى هذا المعنى وإن أريد به فى الاثبات جميع معانيه كان المراد به فى النفى هو الجميع - وحيث أنكم لم تجوزوا فى الاثبات إرادة جميع المعانى من المشترك لم يصح أن يكون فى النفى مراداً به جميع المعانى كذلك فلا يكون عامًا فى الجميع ·

القول الثالث : يصح استعمال المشترك فى كل معانيه إذا كان غير مفرد كالمثنى والجمع سواء وقع فى الاثبات أو وقع فى النفى ولا يصح استعماله فى الكل إذا كان مفردًا وقع فى الإثبات أو فى النفى .

ووجهة هذا القائل : أن المشترك إذا كان جمعًا يكون بمثابة تكرار المفرد وتعدده ويكون كل لفظ من الألفاظ المفردة مرادًا به معنًى من المعانى وهذا قدر متفق عليه لكن إذا كان اللفظ مفردًا لم يتحقق فيه ما تحقق فى الجمع فامتنع أن يراد به الجميع .

نوقش هذا : بأن الجمع بمثابة تكرار المفرد وتعدده ولكن يجب أن تكون المفردات متساوية فى المعنى فإذا قيل عيون لزم أن تكون المفردات المجموعة من نوع واحد هو الذهب مثلاً أو هو الجارية أو هو الباصرة ولا يصح أن يكون مرادًا بعين الذهب ، وبأخرى الباصرة ، وبالثالثة الجارية وذلك هو الرأى المشهور عند جمهور النحويين .

القول الرابع : لا يصح استعمال المشترك فى جميع معانيه مطلقًا مفردًا كان أو غير مفرد وقع فى الإثبات أو فى النفى .

واستدل أصحاب هذا القول بأن المشترك إما أن يكون موضوعًا لكل هذه المعانى دفعة واحدة أو غير موضوع لها دفعة واحدة فإن لم يكون موضوعا لها دفعة واحدة لم يصح استعماله فيها دفعة واحدة لأن الاستعمال فرع الوضع وإن كان موضوعًا لها كلها دفعة واحدة كما هو موضوع لكل واحد من هذه المعانى استقلالاً لم يكن المشترك مستعملا فى كل معانيه وإنما يكون مستعملا فى بعضها وهو غير المفروض من المسألة وبذلك لم يجز استعماله فى الكل دفعة واحدة وهو المطلوب .

أجاب البيضاوى عن ذلك : بأن استعماله فى الكل دفعة واحدة ليس مستندًا إلى وضعه إلى الكل دفعة واحدة وإنما هو مستند إلى وضعه لكل معنى من المعانى استقلالاً وهذا الوضع كاف فى صحة استعماله فى الجميع لأن المعانى المركبة لم تختلف عن المعانى المفردة ولذلك لم توضع المركبات اكتفاء بوضع ما تركبت منها من المفردات .

ملاحظة : القائلون بجواز استعمال المشترك فى كل معانيه مختلفون فى هذا الاستعمال هل هو حقيقة أم مجاز فالشافعى يقول هو حقيقة لأنه لم يخرج عن كونه

مستعملاً فيما وضع له والقرافى وابن الحاجب وغيرهما يقولون هو مجاز لأنه لم يوضع للكل دفعة واحدة فاستعماله فى الكل استعمال للفظ فى غير ما وضع له فيكون مجازاً ٠

* * *

هل يصح للسامع أن يحمل المشترك على كل معانيه ؟

القائلون بأن المتكلم بالمشترك يصح له أن يستعمله فى كل معانيه اختلفوا فى حمل السامع له على كل معانيه فقال الشافعى يجب على السامع أن يحمله على كل المعانى حيث لم توجد قرينة تحمله على بعضها لأن المشترك حينئذ يكون كالعام الذى لم يوجد ما يدل على تخصيصه والعام حينئذ يحمل عليجميع الأفراد لظهوره فيها فالمشترك كذلك يجب حمله على الجميع لظهوره فيها ٠

وقال غير الشافعى ومنهم البيضاوى أنه يجوز للسامع أن يحمله على الكل عند عدم القرينة لأن ذلك أحوط لأن المتكلم إن أراد به جميع المعانى فقد حقق السامع ما قصده المتكلم وإن أراد بعضها فقط فقد تحقق البعض فى ضمن الكل وبذلك يكون حمله على الجميع فيه خروج عن العهدة بيقين ٠

وأما القائلون بأن المشترك لا يصح استعماله فى كل معانيه فرأيهم ظاهر لأنه مادام المتكلم لم يرد به جميع المعانى فكيف يحمله على شىء لم يرده المتكلم ؟ والحكم عندهم أنه إن وجدت قرينة تعين بعض المعانى عمل بها وإن لم توجد قرينة كان اللفظ مجملاً فيتوقف عن العمل به حتى تقوم القرينة ٠

* * *

هل المشترك عند تجرده من القرائن يكون مجملاً ؟

المشترك اللفظى عند استعماله له أحوال :

١ - أن يتجرد عن القرائن العاملة أو الملغية لكل المعانى أو لبعضها فى الحالتين وفى هذه الحالة يكون مجملاً عند من منع استعماله فى كل معانيه فليس للمتكلم أن يحمله على شىء حتى تقوم القرينة ٠ أما عند من جوز استعمال فى كل معانيه فأنه لا

يكون مجملاً بل السامع يحمله على كل المعانى إما وجوبًا وإما جوازًا على الخلاف المتقدم ٠

٢ - توجد معه قرينة تعين بعض معانيه وفى هذه الحالة يجب حمله على ما دلت عليه القرينة مثل عندى عين اشترى بها ما أشاء فإنه يحمل على الذهب والفضة - وقوله تعالى فى شأن الجنة : ﴿ فيها عين جارية ﴾ فإنه يحمل على الماء ٠

٣ - توجد معه قرينة تدل على أكثر من معنى واحد وفى هذه الحالة يكون مجملاً عند من منع استعماله فى كل معانيه وتكون هذه القرينة كأنها لم تكن وأما من جوز حمله على أكثر من معنى واحد فأنه يحمله على ما دلت عليه القرينة مثل عندى عين صافية فإنه يحمل على ما عدا الجاسوس لأن الصفاء يشترك فيه ما عدا ذلك من المعانى كالشمس والذهب والفضة والباصرة والجارية ٠

٤ - توجد معه قرينـة تلغى بعض معانيه وتجعل ذلك البعض غير مراد منه - وفى هذه الحالة إن كان الباقى واحدًا تعين حمله عليه وإن كان أكثر فهو مجملٌ عند من منع استعماله فى الكل ويحمل على الباقى بعد الإلغاء عند من جوز ذلك مثل هذه عين ليست ذهبا ولا جارية ٠

٥ - توجد معه قرينة تلغى كل معانيه وفى هذه الحالة لا يحمل على شىء من معانيه الحقيقية اتفاقًا لوجود القرينة المانعة ولكن يحمل على مجازه فإن كان المجاز واحدا فالأمر ظاهر وإن كان متعددًا وتساوت المجازات كان مجملاً عند المانع ، ويحمل على كل المجازات عند بعض من جوز استعماله فى الكل كالشافعى ولا يحمل على شىء منها عند البعض الآخر كالباقلانى لأنه لا يقول بالجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يحمل اللفظ على كل معانيه المجازية ٠

وإن لم تتساو المجازات بل ترجح بعضها على البعض الآخر فإن كان الراجح واحدا حمل عليه اتفاقا وإن كان متعددًا يكون مجملاً عند المانع وبعض المجوز كالباقلانى ويحمل على الكل عند الشافعى ٠

* * *

الفصل السادس
فى الحقيقة والمجاز

الحقيقة على وزن فعيلة بمعنى فاعل أو بمعنى مفعول مأخوذة من الحق بمعنى الثبوت - فإن كانت بمعنى فاعل فمعناها الثابتة من حــق الشىء إذا ثبت- وإن كانت بمعنى مفعول فمعناها المثبتة من أحق الشىء إذا أثبته . . .

ثم نقلت من الثابت أو المثبت إلى الاعتقاد المطابق للواقع لأنه فرد من أفراد الثابت والعلاقة الكلية والجزئية .

ثم نقلت إلى القول الدال على الاعتقاد المطابق للواقع من باب إطلاق اسم المدلول على الدال .

والحقيقة اصطلاحا هى : اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب - فاللفظ جنس يشمل المهمل والمستعمل فيما وضع له - وفى غير ما وضع له - وقوله المستعمل قيد أول يخرج المهمل واللفظ الموضوع لمعنى قبل أن يستعمل فيه فلا يكون حقيقة كما لا يكون مجازاً لعدم الاستعمال وقوله فيما وضع له قيد ثان يخرج المجاز لكونه مستعملاً فى غير ما وضع له والمراد من الوضع بالنسبة للحقيقة اللغوية - جعل اللفظ بإزاء المعنى - وبالنسبة للحقيقة العرفية والشرعيه غلبة استعمال اللفظ فى المعنى وقوله فى اصطلاح التخاطيم - قيد ثالث قصد به ادخال الحقائق الشرعية واللغوية والعرفية - لأن العبرة بالوضع عند المتكلم باللفظ لا بالنسبة للسامع له - فإن كان المتكلم باللفظ قد استعمله فيما وضع عنده كان الاستعمال حقيقة سواء كان عند السامع كذلك أو لا - وإن كان المتكلم به قد استعمله فى غير ما وضع له عنده كان الاستعمال مجازاً وإن كان عند السامع مستعملا فيما وضع له .

فالصلاة من اللغوى فى الدعاء حقيقة ومن الشرعى مجاز - وفى الأفعال المخصوصة مجاز من اللغوى حقيقة من الشرعى - ويقاس على ذلك غيره من الألفاظ .

والحقيقة إن كانت بمعنى فاعل فالتاء فيها للتأنيث لأن فعيلا بمعنى فاعل يفرق بين المذكر فيه والمؤنث بالتاء - يقال رجل كريم وامرأة كريمة ، ورجل عليم ، وامرأة عليمة وأن كانت بمعنى مفعول فالتاء للنقل وليست للتأنيث لأنه يستوى فيه المذكر

والمؤنث يقال رجل قتيل ، وامرأة قتيل - إلا إذا سمى به أو جرى مجرى الأسماء بأن استعمل بدون الموصوف مثل « النطيحة » أى البهيمة المنطوحة فإنه يؤتى فيه بالتاء لتكون دالة على النقل من الوصفية إلى الاسمية - والحقيقة من هذا القبيل لأنه سمى بها فكانت التاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية .

* * *

أقسام الحقيقة

تنقسم الحقيقة إلى أربعة أقسام :

القسم الأول الحقيقة اللغوية : وهى اللفظ المستعمل فيما وضع له لغة نحو الإنسان ، والفرس والحر والبرد والأرض والسماء - وهذا النوع لا خلاف فى إمكانه ووقوعه .

والقسم الثانى الحقيقة العرفية العامة : وهى اللفظ الذى وضع لغة لمعنى ولكن استعمله أهل العرف العام فى غير هذا المعنى وشاع عندهم استعماله فيه مثل لفظ دابة فإنه وضع لغة لكل ما يدب على وجه الأرض من إنسان أو حيوان ولكن استعمله أهل العرف فيما له حافر فقط كالفرس والبغل والحمار - وهذا النوع موجود كذلك .

القسم الثالث الحقيقة العرفية الخاصة : وهى اللفظ الذى وضع لغة لمعنى واستعمله أهل العرف الخاص فى غيره وشاع عندهم استعماله فيه حتى صار لا يفهم منه عندهم إلا هذا المعنى - كالرفع ، والنصب ، والجر بالنسبة للنحويين والجوهر والعرض بالنسبة للحكماء والمتكلمين - والنقض والقلب للأصوليين - حيث استعملوا النقض فى تخلف الحكم عن العلة فى القياس بعد أن كان معناه لغة الحل - واستعملوا القلب فى ربط خلاف ما أثبته دليل المستدل بعلة المستدل وأصل المستدل - كقول الحنفى مستدلاً على اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف - لبث مخصوص فلا يكون بمجردة قربة كالوقوف بعرفة - فيقول الشافعى الاعتكاف لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة - وسيأتى توضيح ذلك فى القياس إن شاء الله تعالى . . .

وهذا النوع كذلك موجود اتفاقًا وإنكاره مكابرة فإن أهل كل فن لهم اصطلاح خاص يعبرون عنه بألفاظ تؤدى هذا المعنى .

القسم الرابع الحقيقة الشرعية : وهى ألفاظ استعملها الشارع فى معان لم تضعها العرب لهـا إما لمناسبة بينهـا وبين المعانى اللغوية وإما لغير مناسبة - على الخلاف الآتى :

وهذا النوع اختلف فيه العلماء أولاً : من حيث إمكانه ، وثانيًا : من حيث وقوعه ووجوده فمن حيث الامكان ذهب الجمهور إلى أنه غير ممكن - وهذا قول لا عبرة به لأن الحقائق الشرعية واقعة بالفعل ولا يقع إلا ما كان ممكنًا لأن المستحيل لا يتصور وقوعه ٠

وأما من حيث الوقوع والوجود فقد اختلف الأصوليون فى ذلك على أقوال ثلاثة :

القول الأول : وهو للقاضى أبى بكر الباقلانى - الحقيقة الشرعية غير موجودة وما يظن أنه موجود منها فهو مستعمل فى معناه اللغوى - غاية الأمر أن الشارع شرط فى اعتبار هذا المعنى شروطًا لا يكون معتبراً بدونها - فالصلاة فى الشرع مستعملة فى الدعاء بشرط أن ينضم إليه أمور خاصة هى الركوع والسجود والقراءة ٠٠٠ الخ - والصوم مستعمل فى الإمساك لكن بشرط أن ينضم إليه النية مع ترك الأكل والشرب زمنًا معينًا .- والحج مستعمل فى القصد ولكن بشرط أن ينضم إليه إحرام وطواف وسعى ووقوف بعرفة وهكذا يقال مثل ذلك فى الزكاة وغيرها من الألفاظ المستعملة فى الشرع ٠

واستدل القاضى على مدعاه بدليلين :

الدليل الأول : لو كانت الألفاظ المستعملة فى الشرع حقائق شرعية لكانت غير عربية لأن العرب لم تضعها لتلك المعانى التى استعملها الشرع فيها ولو كانت غير عربية للزم أن يكون القرآن غير عربى لوقوع تلك الألفاظ فيه - لكن القرآن عربى بصريح قوله تعالى : ﴿ قرآنا عربيا غير ذى عوج ﴾ وقوله تعالى : ﴿ إنا أنزلناه قرآنا عربيا ﴾ فبطل كونها حقائق شرعية وثبت أنها حقائق لغوية - وهو المطلوب ٠

أجيب عن ذلك : بأنه يكفى فى كونها عربية استعمال العرب لها فى الجملة وقد استعملها العرب فى معانيها اللغوية - لذلك كانت عربية ٠

الدليل الثانى : لو كانت حقائق شرعية لاقتضت حكمة الشارع أن يبين معانيها للمخاطبين قبل أن يخاطبهم بها حتى لا يخاطبهم بغير ما يفهمون لكن الشارع لم يبين

معانيها لهم قبل أن يخاطبهم بها إذ لو ثبت ذلك لثبت بالآحاد أو بالتواتر وكلا الأمرين لم يوجد فدل ذلك على أن معانى هذه الألفاظ معروفة لهم عند الخطاب فكانت حقائق لغوية .

نوقش هذا الدليل : بأن الشارع بين معانى هذه الألفاظ للمخاطبين ولكن ليس بلازم أن يكون البيان قد ثبت بالآحاد أو بالتواتر لجواز أن يكون قد حصل بواسطة القرائن .

القول الثانى : الحقائق الشرعية موجودة مطلقًا كانت هناك مناسبة بين المعانى اللغوية أو لم تكون وهذا القــول للمعتزلة - واستدلوا على ذلك بدليلين :

الدليل الأول : الشارع اخترع معانى لم تكن معروفة عند العرب وهذه المعانى لابد من معرفتها للمخاطبين لأن الحاجة ماسة إليها وطريق المعرفة إنما هو الألفاظ المفيدة لهذه المعانى - وبذلك يكون الشارع قد استعمل الألفاظ فى معانى تضعها العرب لها - ولا معنى للحقيقة الشرعية إلا هذا فكانت الحقيقة الشرعية موجودة - وهو ما تدعيه .

نوقش هذا بأن معرفة هذه المعانى لا تتوقف على معرفتها بألفاظ توضع لها ابتداء لجواز أن تكون المعرفة بواسطة ألفاظ تفيدها لوجود مناسبة بين هذه المعانى والمعانى اللغوية التى وضعت لها هذه الألفاظ فتكون مجازًا باعتبار الأصل فإذا شاع استعمالها فى لسان الشرع كانت حقيقة شرعية .

الدليل الثانى : أن الإيمان فى الشرع قد استعمل فى فعل الواجبات وهذا المعنى لم تضعه العرب له بل وضعته للتصديق - وبذلك يكون لفظ الإيمان حقيقة شرعية لأن الشارع قد استعمله فى غير ما وضع له لغةً فتكون الحقيقة الشرعية موجودة - وهو ما ندعيه .

أما أن الإيمان فى الشرع فعل الواجبات فدليله أن فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى : ﴿ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة ﴾ فإن الله تعالى أخبر عن كل ما تقدم بأنه دين القيمة أى الطائفة المستقيمة وهم الرسل عليهم السلام واسم الإشارة وإن كان مفردًا باعتبار لفظه لكنه مؤول بالمذكور وهو يشمل المتعدد - والدين هو الإسلام لقوله تعالى : ﴿ إن الدين عند الله الإسلام ﴾ والإسلام هو الإيمان لقوله تعالى : ﴿ فأخرجنا من كان فيها

من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ﴾ فلو لم يكن الإسلام هو الإيمان لما صح استثناء المسلم من المؤمن استثناء متصلاً لأن الاستثناء المتصل هو إخراج ما كان داخلاً فى الكلام السابق - فلما استثنى المسلم من المؤمن استثناء متصلاً علم من ذلك أن الإسلام لا يغاير الإيمان وبذلك تكون النتيجة أن الإيمان فعل الواجبات وبذلك يتم ما ندعيه ·

نوقش هذا الدليل : بمنع أن الإسلام هو الإيمان شرعًا - لأن الإسلام هو الانقياد الظاهرى بواسطة الأعمال - والإيمان شرعًا هو التصديق بكل ما جاء به محمد ﷺ عن ربه سبحانه وتعالى - ومما يدل على مفارقتهما شرعًا قوله تعالى فى شأن الأعراب المنافقين حينما قالوا أنهم آمنوا : ﴿ قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ﴾ فنفى عنهم الإيمان وأثبت لهم الأسلام ولو كان معناهما واحدا لكان ذلك تناقضًا ·

وصحة استثناء المسلم من المؤمن فى الآية لا تستلزم اتحاد الإسلام والإيمان لأن صحة الاستثناء تتوقف على صدق المستثنى منه على المستثنى فقط دون اتحادهما ألا ترى أنك تقول ملكت الحيوانات إلا العبيد ويكون الاستثناء صحيحًا ومع ذلك فالعبيد غير الحيوانات قطعًا لأن الأخص غير الأعم ·

والمستثنى منه فى الآية يصدق بصدق المستثنى لأن الإيمان شرط فى صحة اعتبار الإسلام وكلما وجد المشروط وجد شرطه فكلما وجد الإسلام المعتبر يوجد الإيمان - ومن هذا صح استثناء المسلم من المؤمن ·

قد يقال : أن قوله تعالى : ﴿ قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ﴾ ينافى ما تقولون لأنه أثبت الإسلام لهم ومع ذلك لم يثبت الإيمان لأنه نفاه عنهم فلو ثبت مع الإسلام لكان تناقضًا فيقال جوابًا عن ذلك : أن الإسلام الذى ثبت لهم إسلام غير معتبر ولذلك لم يتحقق معه الإيمان ، ونحن نقول متى تحقق الإسلام المعتبر تحقق الإيمان معه فلم يكن هناك تنافى بين ما تقوله وما أثبتته الآية ·

القول الثالث وهو للبيضاوى : الألفاظ الشرعية مستعملة فى معانيها الشرعية لمناسبة بينها وبين المعانى اللغوية ولم توضع لها ابتداء فهى مجازات باعتبار اللغة ولما كثر استعمالها شرعًا فى هذه المعانى كانت حقائق شرعية واختار هذا الرأى إمام الحرمين والإمام الرازى ·

وقد استدل البيضاوى لهذا الرأى بأنه لو كانت هذه الألفاظ مستعملة فى المعانى

الشرعية ابتداء من غير مناسبة لم تكن عربية لأن العرب لم تضعها لهذه المعانى المستعملة فيها فلا تكون حقيقة كما لم تكن مجازاً لعدم المناسبة - واللغة العربية إما حقيقة أو مجاز - ولو كانت هذه الألفاظ غير عربية لكان القرآن غير عربى لوقوعها فيه لكن القرآن عربى كله لقوله تعـالى : ﴿ إنا أنزلناه قرآنا عربيا ﴾ فبطل أن تكون غير عربية وثبت ما ندعيه وهو أنها مستعملة فى المعانى الشرعية لمناسبة بينها وبين المعانى اللغوية .

نوقش هذا الدليل من قبل المعتزلة أولا - بمنع الملازمة لجواز أن تكون مستعملة ابتداء فى المعانى الشرعية وتكون مع ذلك عربية لأنه يكتفى فى كونها عربية باستعمال العرب لها فى الجملة فحيث استعملهـا العرب قبل ذلك فى المعانى اللغوية كانت عربية .

أجاب البيضاوى عن ذلك : بأن نسبة اللغات إلى أصحابها إنما هو بطريق وضعهم الألفاظ للمعانى التى تستعمل فيها تلك الألفاظ وليس لمجرد الاستعمال فقط وإن كان الوضع لغيرهم فلا يقال هذا اللفظ عربى إلا حيث ثبت عن العرب وضعهم له لمعناه ولا يقال فارسى إلا حيث ثبت عن الفرس وضعهم هذا اللفظ لهذا المعنى .

ورد هذا : بأن اللفظ لا يخرج عن كونه عربيًا باستعماله فى معنى آخر غير ما وضعته العرب كما أن اللفظ لا يخرج عن الأعجمية باستعمال غيرهم له فى معنى غير معناه الذى وضعوه له - وأكبر دليل على ذلك أن النحويين منعوا إبراهيم من الصرف للعلمية والعجمية فلم يخرج عن كونه أعجميًا باستعمال العرب له فى معنى غير المعنى الذى وضع له أولاً .

وثانيًا : بتسليم أن يكون استعمال الشرع لهذه الألفاظ ابتداء مخرجًا لها عن كونها عربية ولكن نمنع أن يكون وقوعها فى القرآن مخرجًا له عن كونه عربيًا لأنها ألفاظ قلائل والعبرة بالكثير الغالب والآيات التى ذكرت لا تدل على أنه عربى كله لأن القرآن حقيقة فى الكل كما هو حقيقة فى البعض .

وأجاب البيضاوى : بأن القرآن حقيقة فى الكل فقط فإنه لو كان حقيقة فى البعض كذلك لكان لفظ البعض فى قولنا هذه السورة بعض القرآن لغواً لكونه غير مفيد لكن كونه غير مفيد باطل - فتعين أن يكون القرآن حقيقة فى الكل وبذلك يبطل قولكم أن وقوع هذه الألفاظ فى القرآن لا يخرجه عن كونه عربيًا .

وثالثًا : بتسليم أن يكون وقوع هذه الألفاظ فى القرآن مخرجًا له عن كونه عربيًا ولكن ذلك غير ممنوع وجوده فى القرآن فقد وقع فى القرآن ألفاظ هندية ورومانية وفارسية مثل « المشكاة » : وهى الكوه غير النافذة فإنها هندية،والقسطاس بمعنى الميزان فإنها رومية والاستبرق وهو الديباج الغليظ ، والسجيل وهو الحجر المتخذ من الطين فإنهما لفظان فارسيان .

وأجاب البيضاوى عن ذلك : بأن هذه ألفاظ عربية وضعها العرب لمعانيها المذكورة ولكن وضعهم لها وافق وضع غيرهم هذه الألفاظ لتلك المعانى وتوافق الخواطر ليس مستبعدًا فقد توافقت اللغات فى الصابون للمادة المعروفة والتنور لمعناه المعروف .

وأجاب غير البيضاوى : بأن الألفاظ المذكورة كالمشكاة وما معها خرجت عن العربية لدليل اقتضى خروجها ولكن غيرها من الألفاظ كالصلاة والحج والصوم والزكاة لم يوجد ما يخرجه عن كونه عربيًا فبقى على العربية لأن الأصل فى القرآن أن يكون عربيًا كله إلا ما خرج بالدليل .

* * *

فروع ثلاثة ذكرها البيضاوى

الفرع الأول : النقل خلاف الأصل :

علم مما تقدم أن كلا من الحقيقة الشرعية والعرفية الخاصة والعامة منقول من المعنى الذى وضع له لغة إلى معنى آخر لمناسبة بين المعنى الثانى والأول كما علم أن هذه الحقائق جائزة وواقعة ولكن الذى ينبغى أن يعلم هنا أن النقل خلاف الأصل بمعنى أن عدم النقل راجح والنقل مرجوح فإذا دار اللفظ بين أن يكون منقولاً فى معنًى وبين أن يكون غير منقول فيه ترجح كونه غير منقول لأمرين :

١ - الأصل ابقاء اللفظ دالاً على ما كان دالاً عليه فأعتباره غير منقول فيه موافقة لهـذا الأصل واعتباره منقولاً فيه مخالفة لهذا الأصل فيكون مرجوحًا .

٢ - عدم النقل يتوقف على أمر واحد هو وضع اللفظ لهذا المعنى فى اللغة - والنقل يتوقف على أمور ثلاثة :

- وضع اللفظ للمعنى الأول .

- ونسخه - أى هجر استعمال اللفظ فى المعنى الأول ·

- واستعمال اللفظ فى المعنى بعد وضعه له - ولا شك أن ما توقف على أمر واحد فهو أرجح لأن الموجب لنفيه واحد فقط بخلاف ما توقف على أمور متعددة فإن الموجب لنفيه متعدد لأن كل واحد من المتعدد يكون عدمه موجبًا لعدم ذلك الشيء ·

الفرع الثانى : هل الحقائق الشرعية موجودة فى أنواع الكلمة الثلاثة ؟

للكلمة أنواع ثلاثة : اسم - وفعل - وحرف : والحقائق الشرعية موجودة فى الأسماء اتفاقًا سواء كانت متباينة - كالصوم ، والصلاة ، والحج أو كانت مترادفة كالواجب والفرض أو كانت متواطئة كالحج فإنه وضع لعبادة ذات إحرام وطواف وسعى ووقوف بعرفة وهذا معنى عام يتناول القرآن والإفراد والتمتع فكان متواطئًا أى مشتركًا معنويًا · · · أو كانت مشتركةً لفظيا كالصلاة فإنها تطلق على ذات الركوع والسجود والقيام والقعود كما تطلق على الخالية من الركوع والسجود والقعود كصلاة الجنازة - كما تطلق على صلاة القاعد كصلاة المريض - والأصل فى الإطلاق الحقيقة فكان اللفظ حقيقة فى الجميع على أنه وضع لكل منها استقلالاً ·

وكلفظ الطهور فإنه مستعمل فى الماء والتراب وآلة الدباغ فكان مشتركًا بينها لأن الأصل فى الإطلاق الحقيقة ·

والحقائق الشرعية توجد فى الأفعال بطريق التبعية لأن الأفعال مشتقة من المصادر فيكون معنى الفعل تابعًا لمعنى المصدر الذى أخذ منه فإن كان المصدر مرادًا به الحقيقة الشرعية كان الفعل كذلك وإن كان مرادًا به الحقيقة اللغوية كان الفعل معناه كذلك فإذا قيل صلى خالد الظهر كان المراد به الحقيقة الشرعية وإذا قيل صلى زيد لصاحبه المريض كان الفعل مرادًا به الحقيقة اللغوية ·

وأما الحروف فلم توجد فيها الحقائق الشرعية لا بطريق الأصالة ولا بطريق التبع وقد ثبت ذلك بالاستقراء ·

هذا والمعتزلة خصت ما أطلق من الحقائق الشرعية على أصول الدين كالإيمان وما يقابله كالكفر والفسق باسم الحقائق الدينية ·

الفرع الثالث : هل صيغ العقود والفسوخ أخبار أو إنشاء ؟

اتفق العلماء على أن صيغ العقود كبعت ، واشتريت ، وزوجت وصيغ

الفسوخ مثل أقلت وطلقت وأعتقت وفسخت أخبار باعتبار وضعها اللغوى كما اتفقوا على أنها قد تستعمل فى لسان الشرع كذلك فى الأخبار عن عقد حصل أو فسخ مضى ·

واختلفوا فيما إذا استعملت فى الشرع لإحداث حكم فى المستقبل هل تكون منقولة من الأخبار إلى الإنشاء أو لا تكون منقولة ·

فقالت الحنفية : أنها ليست منقولة بل تكون مستعملة فى الأخبار مجازاً وذلك بأن يقدر أن مضمون هذه الصيغ موجود قبل النطق بها وأن هذه الصيغ مخبرة عن هذا المضمون تنزيلاً لما سيحصل منزلة الحاصل لتحققه مجازاً باعتبار ما يؤول إليه - والمجاز وإن كان خلاف الأصل لكنه أرجح من النقل ·

وقالت الشافعية أنها منقولة من معانيها اللغوية وهى الاخبار إلى معنى آخر وهو الإنشاء واستدلوا بأدلة ثلاثة :

الدليل الأول : لو كانت هذه الصيغ أخبارا فإما أن تكون أخبارا عن الماضى أو الحال أو المستقبل والكل باطل لأنها إن كانت أخبارا عن الماضى أو الحال لم يقبل مضمونها التعليق لأن التعليق هو توقف وجود شىء على وجود شىء آخر - والماضى والحال موجودان فلا يعلق عليهما لكن مضمون هذه الصيغ كالطلاق والعتق والبيع يقبل التعليق اتفاقًا - ولو كانت أخبارا عن المستقبل لم يقع مضمونها أصلا لأنها تكون بمثابة الوعد - والوعد لا يجب الوفاء به فيكون قول القائل طلقت وأعتقت بمثابة قوله سأطلق وسأعتق ولا يقع الطلاق والعتق بهذا لكونه وعداً فكذلك لا يقع بما فى معناه - وإذا بطل أن تكون هذه الصيغ أخباراً عن الماضى أو الحال أو المستقبل بطل أن تكون أخبارا لأن الخبر لا يخرج عن هذه الأزمان الثلاثة فتعين أن تكون إنشاء - وهو المطلوب ·

الدليل الثانى : لو كانت هذه الصيغ أخباراً فإن كانت كاذبة لم يعتد بها اتفاقًا لأن الأحكام لا تبنى على الكذب وإن كانت صادقة فلا جائز أن يكون صدقها أى تحقق مضمونها متوقفًا على غيرها لأننا متفقون على أن مضمون هذه الصيغ لا يقع بدونها فالطلاق لا يقع بدون لفظه والبيع لا يقع بدون ما يدل عليه ولا جائز أن يكون صدقها أى تحقق مضمونها متوقفًا على هذه الصيغ وإلا لزم الدور لأن تحقق المضمون يكون متوقفًا على صدق الخبر وصدق الخبر أو مطابقته للواقع يكون متوقفًا على تحقق

مضمونه والدور باطل وإذا بطل أن تكون هذه الأخبار صادقة أو كاذبة فقد بطل أن تكون أخبارا لأن الخبر إما صادق وإما كاذب وتعين أن تكون إنشاء - وهو المطلوب ٠

الدليل الثالث : أن الزوج إذا قال لمطلقته الرجعية طلقتك فإن قصد الأخبار عن الطلاق الماضى لم يلزمه طلاق آخر وإن لم يقصد شيئًا أو قصد الإنشاء فإنه يقع عليه طلاق آخر اتفاقًا ولو كانت هذه الصيغ أخبارًا لما وقع عليه الطلاق الثانى إذا لم يقصد شيئًا حملاً للكلام على الأخبار عن الطلاق السابق فوقوع الطلاق عليه عند عدم القصد دليل على الإنشاء وهو ما ندعيه ٠

* * *

الفرق بين الخبر والإنشاء

يفرق بين الخبر والإنشاء من وجوه أربعة :

١- الخبر يحتمل التصديق والتكذيب والإنشاء لا يحتملهما ٠

٢ - الإنشاء لا يكون معناه إلا مقارنا له بخلاف الخبر فأن معناه قد يكون مقارنًا وقد يكون متقدمًا وقد يكون متأخرًا ٠

٣ - الإنشاء سبب لمعناه فلا يوجد معناه بدونه - والخبر مظهر لمعناه فقط لأن المعنى يتحقق بدونه ٠

٤ - الخبر يشتمل على نسبة كلامية يصح أن تكون مطابقة للنسبه الخارجية فيكون الخبر صادقا كما يصح أن تكون غير مطابقة لها فيكون الخبر كاذبًا والإنشاء ليس فيه نسبة كلامية توصف بالمطابقة أو بعدم المطابقة ٠

* * *

المجـــاز

المجاز أصله مجوز على وزن مفعل مأخوذ من الجواز بمعنى العبور يقال جزت النهر - يعنى عبرته من الشاطىء إلى الشاطىء - ومجوز مصدر ميمى صالح للزمان والمكان والحدث فهو إما نفس الجواز أو زمانه أو مكانه - نقل من هذا المعنى إلى الفاعل وهو الجائز يعنى العابر والعلاقة الكلية والجزئية إن كان مأخوذًا من نفس الجواز وهو الحدث لأن المصدر جزء من المشتق والمشتق كل له ، والحالية أو المحلية إن كان مأخوذًا من الجواز بمعنى مكان العبور ويكون ذلك من إطلاق اسم المحل على الحال ٠

أما المجاز اصطلاحً فهو نوعان: **أحدهما** : مجاز لغوى ـ **وثانيهما** : مجاز عقلى وهو ما قصده البيضاوى بالمجاز المركب :

فالمجاز اللغوى : هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له فى اصطلاح التخاطب لعلاقة وقرينة - فاللفظ جنس يشمل المهمل والمستعمل فيما وضع له أو فى غير ما وضع له - وقوله المستعمل قيد أول يخرج المهمل والموضوع لمعنًى قبل أن يستعمل فيه فلا يكون مجازاً كما لا يكون حقيقة لعدم الاستعمال- وقوله فى غير ما وضع له قيد ثان يخرج الحقيقة وقوله فى اصطلاح التخاطب - قصد منه ادخال المجاز اللغوى والعرفى والشرعى كلفظ الصلاة إذا استعملها اللغوى فى الأفعال المخصوصة أو استعملها الشرعى فى الدعاء وكلفظ الدابة إذا استعملها أهل العرف فى غير ذات الحافر كالابل مثلا - وقوله لعلاقة وقرينة قيد أخير قصد به أمران : **أحدهما** : إخراج الأعلام المنقولة كبكر وكلب فأنها لا تعتبر مجازاً لأنها لم تنقل لمناسبة ـ **ثانيهما** : بيان أن المجاز لابد له من علاقة وقرينة وأنه لا يتحقق بدونهما . . .

ثم إن المجاز اللغوى إن كانت علاقته خصوص المشابهة فهو مجاز لغوى بالأستعارة مثل قولك : رأيت أسداً فى الحمام تريد الرجل الشجاع - وإن كانت العلاقة غير المشابهة كالعلاقة التى يأتى ذكرها فيما بعد فهو مجاز لغوى مرسل . والمجاز اللغوى مطلقًا سواء كان مرسلا أو بالاستعارة لا يقع إلا فى مركب فلا يقع فى المفرد لأن المفرد وحده لا يفيد .

أما المجاز العقلى : فهو اسناد الفعل أو ما فى معناه إلى غير ما هو له لعلاقة وقرينة - مثل قول المؤمن : أنبت الربيع البقل فإن اسناده الإنبات إلى الربيع مجاز لأن المنبت هو الله تعالى والعلاقة أن الربيع سبب فى الإنبات والقرينة أن القائل مؤمن . . .

* * *

هل المجاز واقع فى اللغة ؟

اختلف العلماء فى وقوع المجاز فى اللغة وعدم وقوعه فيها على أقوال المعروف منها ثلاثة :

القول الأول : واقع مطلقًا فى اللغة والقرآن والحديث - وهو لجمهور العلماء .

القول الثانى : غير واقع مطلقًا - ونسب هذا القول إلى الأستاذ / أبى إسحاق الاسفرايني وأبى على الفارسى . . .

القول الثالث : واقع فى غير القرآن وليس واقعًا فى القرآن - وهذا القول لبعض الحنابلة وبعض الرافضة وهو المعروف عن أبى بكر ابن داود الأصفهانى الظاهرى - ونقل البيضاوى عنه أنه منع وقوع المجاز فى الحديث أيضًا ولم يشتهر هذا عنه ٠

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأن اللغة العربية لغة فصيحة والمجاز لا ينافى الفصاحة بل ربما كان المجاز أبلغ من الحقيقة - وقد ورد المجاز فى لغةالعرب كثيرًا ولا ينكره إلا معاند ٠ من ذلك قول الشاعر العربى وهو الصلتان العبدى :

أشاب الصغير وأفنى الكبير كـر الغـداة ومـر العشى

فهذا البيت جمع بين المجاز اللغوى والمجاز العقلى - فإن لفظ الصغير مستعمل فى غير ما وضع له لأن المراد به الذى كان صغيرًا فهو مجاز مرسل باعتبار ما كان - وفقد أسند الشاعر فيه الاشابة والإفناء إلى الزمن مع أن الذى يشيب ويفنى هو الله تعالى وبذلك يكون الفعل قد أسند إلى غير من هو له لعلاقة السببية باعتبار أن الزمن هو السبب فى الشيب والفنـاء فكان مجازًا عقليا ٠

كما أن القرآن قد نزل بلغة العرب وقد ورد فيـه المجاز كثيرًا من ذلك قوله تعالى : ﴿ جدارا يريد أن ينقض ﴾ فقد أسندت الإرادة إلى الجدار مع أنها لا تكون إلا ممن له شعور فهو إسناد مجازى وقوله تعالى فى شأن الأصنام حكاية عن إبراهيم عليه السلام ﴿ رب إنهن أضللن كثيرا من الناس ﴾ فقد أسند الاضلال إلى الأصنام مع أن الله تعالى هو الذى يضل من يشاء ويهدى من يشاء فهو إسناد مجازى علاقته السببية ٠ وقوله تعالى : ﴿ وآتوا اليتامى أموالهم ﴾ فإن المراد باليتامى البالغون الذين كانوا صغارًا باعتبار ما كان فهو مجاز لغوى مرسل وغير ذلك كثير وإذا ثبت وقوع المجاز فى القرآن جاز وقوعه فى الحديث لأنه لا قائل بجواز وقوعه فى القرآن دون الحديث ٠

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن المجاز فيه التباس المقصود بغير المقصود فلا يفهم السامع من اللفظ ما أراده المتكلم منه وهذا ينافى المقصود من اللغة لأن المقصود

منها أفادة الألفاظ لما تستعمل فيه من المعانى فيكون المجاز ممنوعًا فلا يقع فى اللغة - وهو ما ندعيه ·

أجيب عن هذا بأن المجاز لابد له من قرينة ومع القرينة فلا التباس لأن السامع يفهم المقصود من اللفظ بواسطة تلك القرينة ·

واستدل أصحاب القول الثالث : بأن المجاز لو وقع فى القرآن وهو كلام الله تعالى لصح أن يطلق عليه سبحانه أن متجوز ضرورة أن المتجوز هو من تكلم بالمجاز لكن الله تعالى لا يطلق عليه متجوز - فدل ذلك على أنه لم يتكلم بالمجاز فلم يقع المجاز فى القرآن - وهو المطلوب ·

وأجيب عن هذا من وجهين :

الوجه الأول : أن أسماء الله توقيفية فلا يطلق عليه اسم من الأسماء إلا إذا ورد الأذن به من الشارع وحيث لم يرد الإذن بإطلاق متجوز عليه لم يصح إطلاقه لعدم الإذن لا لكون المجاز لم يقع فى القرآن ·

الوجه الثانى : أن إطلاق متجوز عليه سبحانه يوهم نقصًا فى حقه تعالى وهو تعاطى ما لا ينبغى لأنه مأخوذ من الجواز وهو التعدى : فيكون هذا الإطلاق ممنوعًا لهذا الإيهام لا لكونه لم يتكلم بالمجاز ·

* * *

علاقات المجاز

لا خلاف بين العلماء فى أن المجاز لابد له من علاقة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى فلا يجوز استعمال أى لفظ فى أى معنى إلا لعلاقة وإنما الخلاف بينهم فى أنه هل يكفى أى علاقة وأن لم يرد عن العرب استعمالهم المجاز بها أو لابد من علاقة اعتبرها العرب باعتبار نوعها دون شخصها كعلاقة المجاورة أو الكلية والجزئية أو المشابهة ... الخ ·

فذهب فريق منهم ابن الحاجب إلى أن المدار على وجود العلاقة وإن لم يعتبرها العرب وذهب فريق آخر إلى أنه لابد من علاقة اعتبرها العرب بالنوع دون الشخص ثم ذكروا العلاقات التى ورد عن العرب اعتبارها فى المجاز وقد رأيت أن الأولى بها علم البلاغة دون علم الأصول فلذلك تركت الكلام عنها ·

* * *

المجاز خلاف الأصل

المراد من الأصل هنا الدليل أو الغالب الكثير والمجاز مخالف للدليل لأن الدليل قائم على الحقيقة ومخالف للكثير الغالب لأن الكثير فى الكلام الحقيقة دون المجاز وإنما كان المجاز خلاف الأصل لأمرين :

١ - **المجاز يتوقف على أمور أربعة** : - أن يكون اللفظ موضوعًا فى اللغة لمعنى - وأن يكون قد استعمل فى هذا المعنى - وأن يكون قد نقل من المعنى الأول إلى المعنى الثانى لمناسبة معتبرة - وأن يكون قد استعمل فى هذا المعنى الثانى . **أما الحقيقة فإنها تتوقف على أمرين فقط** . أن يكون موضوعًا فى اللغة لهذا المعنى - وأن يستعمل فيه ولا شك أن ما توقف على أمرين يكون أكثر وجودًا مما يتوقف على أربعة فيكون المجاز مرجوحًا لقلة وجوده باعتبار أن أسباب عدمه كثيرة والحقيقة راجحة لكثرة وجودها لأن سبب العدم فيها متحد .

٢ - المجاز مخل بالفهم لأنه لابد فيه من القرينة وقد تكون القرينة خفية فلا يتنبه لها السامع فيفهم من اللفظ خلاف ما أراده منه المتكلم بخلاف الحقيقة فإن اللفظ عند الإطلاق يفهم منه معناه .

وينبنى على كون المجاز خلاف الأصل أنه إذا دار اللفظ بين أن يكون حقيقة فى معنى أو مجازًا فيه فإنه يحمل على أنه حقيقة فيه وهذا كله ما لم يكثر استعمال اللفظ فى معناه المجازى أما إن كثر استعماله فيه فالحكم ما يأتى :

أولاً : إن كان استعمال اللفظ فى المعنى المجازى مساويًا لاستعماله فى المعنى الحقيقى حمل اللفظ على الحقيقة لترجحها على المجاز بأنها الأصل مثل لفظ النكاح فإنه يطلق على العقد وعلى الوطء ولكنه حقيقة فى أحدهما مجاز وفى الآخر اتفاقًا وتساوى استعماله فى كل منهما فيحمل على الحقيقة وهى تختلف عند كل من الشافعية والحنفية فهى عند الحنفية الوطء وعند الشافعية العقد .

ثانيًا : أن يكون استعمال اللفظ فى المعنى المجازى أكثر من استعماله فى المعنى الحقيقى والحقيقة مماتة بمعنى أن أهل العرف لا يريدونها من اللفظ مثل أكلت من النخلة فإنه حقيقة فى الأكل من خشبها مجاز فى الأكل من ثمرها ولكن الحقيقة هجرت عرفًا وأصبحت لا تراد من اللفظ - وفى هذه الحالة يحمل اللفظ على المجاز اتفاقًا فمن حلف لا يأكل من النخلة فأكل من خشبها لا يحنث ولكنه يحنث بأكله من ثمرها .

ثالثًا : أن يكون استعمال اللفظ فى المعنى المجازى أكثر من الحقيقة ولكن الحقيقة غير مماتة بمعنى أنها تراد من اللفظ فى بعض الأحيان مثل شربت من النهر فأنه حقيقة فى الشرب بالفم وذلك بأن ينبطح على بطنه ويشرب منه بفمه ومجازًا فى غير ذلك كالشرب باليد أو بالكوز - ولكن الحقيقة تراد فى بعض الأوقات كرعاة الإبل يكرعون من النهر بأن ينبطحوا على بطونهم ثم يشربون بأفواههم وفى هـــذه الحالة خـلاف بين الشافعية والحنفية ينحصر فى أقوال ثلاثة :

القول الأول : وهو لأبى حنيفة يحمل اللفظ على الحقيقة ووجهته فى ذلك أن الحقيقة راجحة لكونها حقيقة والمجاز مرجوح لكونه مجازًا وهو خلاف الأصل ٠

القول الثانى : وهو لأبى يوسف صاحب أبى حنيفة يحمل على المجاز لأنه أظهر لكثرة استعمال اللفظ فيه ولا يحمل على الحقيقة لكونها مرجوحة من حيث قلة استعمال اللفظ فى المعنى الموضوع له ٠

القول الثالث : وهو للشافعية واختاره البيضاوى يكون اللفظ مجملاً فلا يحمل على واحد منهما حتى تقوم القرينة عليه - ووجهة هذا القول أن كلا من الحقيقة والمجاز راجح من جهة مرجوح من جهة أخرى فالحقيقة راجحة لكونها حقيقة ولكنها مرجوحة من جهة قلة الاستعمال - والمجاز راجح من حيث كثرة استعمال اللفظ فيه مرجوح من جهة كونه خلاف الأصل - فالحقيقة والمجاز متساويان فحمل اللفظ على أحدهما بخصوصه تحكم وترجيح بلا مرجح - وهو باطل ٠ لذلك يتوقف حتى تقوم القرينة على إرادة أحدهما فيحمل اللفظ عليه ٠٠٠

فائدة : قد يكون المجاز فردًا من أفراد الحقيقة اللغوية كلفظ الدابة إذا استعمل فى الحمار فقط فيكون له حالتان - الحالة الأولى أن يقع فى النفى - مثل ليس فى الدار دابة وفى هذه الحالة يكون المجاز راجحًا والحقيقة مرجوحة فيتوقف فى حمل اللفظ على الحقيقة حتى تقوم القرينة عليه ولا يتوقف عند حمله على المجاز - وبيان ذلك أن المتكلم إن أراد من الدابة الحمار فالأمر ظاهر لأنه قد نفاه بخصوصه وإن أراد به كل ما يدب يكون قد نفى الأعم ونفى الأعم يستلزم فى الأخص وبذلك يثبت المجاز على الاحتمالين - أما المعنى الحقيقى فلا يثبت إلا إذا قصد نفيه بخصوصه أما إذا قصد نفى الحمار فلا يثبت لأن نفى الأخص لا يستلزم نفى الأعم لذلك كان المعنى الحقيقى مرجوحًا لثبوته على احتمال واحد فيتوقف فى حمل اللفظ عليه حتى تقوم القرينة ٠

الحالة الثانية : أن يقع فى جانب الإثبات مثل فى الدار دابة وهذه الحالة بعكس الحالة الأولى بمعنى أن الحقيقة راجحة والمجاز مرجوح فلا يتوقف فى حمل اللفظ على الحقيقة ويتوقف فى حمله على المجاز وبيان ذلك أن المتكلم إن قصد من الدابة كل ما يدب على الأرض فالأمر ظاهر وإن قصد الحمار فالأمر ظاهر كذلك لأن ثبوت الأخص فيه ثبوت للأعم وبذلك تكون ثابتة على الاحتمالين أما المجاز فلا يثبت إلا على احتمال واحد وهو ما إذا قصد بالدابة خصوص الحمار أما إذا قصد كل ما يدب فلا يثبت لأن ثبوت الأعم لا يستلزم ثبوت الأخص · لذلك يتوقف فى حمل اللفظ على المجاز ولا يتوقف فى حمله على الحقيقة ·

* * *

لماذا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز ؟

يعدل عن الحقيقة إلى المجاز لأسباب أهمها ما يأتى :

١ - أن يكون لفظ الحقيقة ثقيلاً على اللسان مثل الخنفقيق فإنه حقيقة فى الداهية وهى نوائب الدهر عدل عنه إلى المجاز كالموت لثقل اللفظ فيقال فلان وقع فى الموت مجازاً عن الداهية لوجود المناسبة بين الموت والداهية ·

٢ - أن يكون معنى الحقيقة حقيراً كلفظ الخراءة فإنه حقيقة فى الخارج المعتاد عدل عنه إلى لفظ الغائط أو قضاء الحاجة مع أن كلا منهما مجاز فى الخارج المعروف لحقارة معنى الحقيقة · · ·

٣ - أن يكون المجاز محققًا لمحسن بديعى كالجناس والطباق أو محققا للقافية فى الشعر ولا يكون اللفظ الحقيقى محققًا لذلك ·

٤ - أن يكون فى المجاز تعظيم مثل سلام على المجلس العالى أو زيادة تقوية وتأكيد مثل رأيت أسدًا يرمى ولا تكون الحقيقة كذلك مثل سلام عليكم ، ورأيت رجلاً شجاعًا يشبه الأسد ·

* * *

بأى شىء تعرف الحقيقة وما علامات المجاز ؟

تعرف الحقيقة بأمور أهمها ما يأتى :

١ - أن ينص العرب أو أهل اللغة على أن اللفظ حقيقة فى هذا المعنى ·

٢ - أن يتبادر المعنى من اللفظ عند عدم القرينة فكلما تبادر المعنى من اللفظ كان اللفظ حقيقة فيه ولا عكس فقد يكون اللفظ حقيقة فى المعنى ولا يتبادر منه كالمشترك اللفظى وذلك لا يضر لأن العلامة يجب اطرادها فقط .

٣ - أن يستعمل اللفظ فى معنى بدون قرينة ولا يستعمل فى غيره إلا بقرينة كلفظ الأسد فأنه يستعمل فى الحيوان المفترس بدون قرينة ولا يستعمل فى الرجل الشجاع إلا بقرينة فيعلم أنه حقيقة عند عدم القرينة مجازاً مع القرينة .

ويعرف المجاز بأمور أهمها ما يأتى :

١ - أن ينص العرب أو أهل اللغة على أن هذا اللفظ مجاز فى هذا المعنى أو يقولوا أنه حقيقة فى كذا فقط فيعلم أنه مجاز فى غيره .

٢ - أن يسند الأمر إلى شىء لا يمكن حصوله منه فيعلم أن اللفظ مجاز فيه لاستحالة وضع اللفظ له مثل واسأل القرية فإن اسناد السؤال إلى الأبنية محال لكونها لا تجيب فيكون المراد سؤال أهلها مجازاً بالحذف .

٣ - أن يطلق اللفظ على معنى قد هجر إطلاقه عليه حتى صار منسيًا مثل لفظ الدابة فإنه موضوع لغة لكل ما يدب على وجه الأرض خصه أهل العرف بذات الحافر ثم هجر أهل العراق استعماله فى الحمار حتى صار منسيًا فإذا استعمل أهل العراق الدابة فى الحمار كان مجازاً عرفيًا - أما استعمال اللفظ فى غير المنسى فإن نظر إلى الوضع اللغوى كان حقيقة وأن لم ينظر إليه كان مجازاً .

* * *

الفصل السابع
فى تعارض ما يخل بالفهم

الذى يخل بفهم السامع لما أراده المتكلم من اللفظ أمور خمسة :

الاشتراك اللفظى - والنقل - والمجاز - والاضمار - والتخصيص - فإذا تعارضت هذه الأمور مع بعضها يقدم الراجح منها على المرجوح فإن تعارض أمران متساويان كالاضمار مع المجاز كان اللفظ مجملاً فيهما ولا يعمل به فى واحد منهما حتى تقوم القرينة عليه فيعمل بها ·

لمعرفة الراجح من هذه الأمور الخمسة والمرجوح طريقة سهلة حاصلها أنك تراعى الترتيب السابق ثم تنظر فتجد إن كل واحد من هذه الأمور الخمسة ما بعده راجح عليه فيقدم وهو راجح على ما قبله فيقدم عليه إلا الاضمار والمجاز فأنهما متساويان فلا يقدم أحدهما على الآخر بل يكون اللفظ مجملاً فيهما وبهذه الطريقة تعرف :

أن النقل يقدم على الاشتراك ، والمجاز يقدم على النقل - والمجاز والاضمار متساويان وأن التخصيص يقدم على كل من المجاز والاضمار ·

ولتعارض هذه الأمور الخمسة مع بعضها صور عشر تستخرج بالطريقة الآتية :

أولاً : تعارض الاشتراك اللفظى مع ما بعده له صور أربعة :

١ - تعارض الاشتراك مع النقل مثل لفظ الزكاة فإنه يحتمل أن يكون مشتركًا بين النماء والقدر المخرج من النصاب ويحتمل أن يكون حقيقة فى النماء فقط ثم نقل إلى القدر المخرج ولكن النقل أرجح من الاشتراك لأن اللفظ فى حالة النقل وفى حالة عدم النقل ليس له إلا معنى واحد هو المنقول عنه أو المنقول إليه أما فى حالة الاشتراك فله معنيان فى وقت واحد وحينئذ يقدم النقل على الاشتراك ·

٢ - تعارض الاشتراك مع المجاز مثل لفظ النكاح فأنه يحتمل أن يكون مشتركًا لفظيًا بين كل من العقد والوطء ويحتمل أن يكون حقيقة فى أحدهما مجازاً فى الآخر ولكن المجاز أرجح من الاشتراك لأنه يحتاج إلى قرينة واحدة فى حالة المجاز أما الاشتراك فإنه يحتاج إلى قرائن متعددة لأن كل معنى من معانيه يحتاج إلى قرينة تعينه وبذلك يقدم المجاز على الاشتراك ·

٣ - تعارض الاشتراك مع الإضمار مثل « وأسأل القرية » فإن لفظ القرية يحتمل أن يكون حقيقة فى كل من الأبنية والأهل ، ويحتمل أن يكون حقيقة فى الأبنية فقط وأضمر الأهل فى الآية ولكن الإضمار أرجح لأنه كالمجاز يحتاج إلى قرينة واحدة عند الإضمار أما المشترك فيحتاج إلى قرائن متعددة فيقدم الإضمار على الاشتراك .

٤ - تعارض الاشتراك مع التخصيص مثل قوله تعالى : ﴿ ولا تنكحوا ما نكح آباءكم من النساء ﴾ استدل به أبو حنيفة على أن موطوءة الأب من الزنا تحرم على الابن فقال له الشافعى يلزمك الاشتراك اللفظى لأن النكاح يطلق على العقد اتفاقًا مثل قوله تعالى : ﴿ وأنكحوا الأيامى منكم ﴾ فإذا أريد منه الوطء هنا كان مشتركًا لفظيًا بين العقد والوطء فيقول له أبو حنيفة وأنت يلزمك التخصيص فى الآية لأن العقد الفاسد فى النكاح لا يوجب التحريم : ولكن التخصيص أرجح من الاشتراك لأن التخصيص راجح على المجاز والمجاز راجح على الاشتراك لذلك يقدم التخصيص على الاشتراك .

وثانيا : تعارض النقل مع ما بعده له ثلاث صور :

١ - تعارض النقل مع المجاز مثل لفظ الصلاة فإن المعتزلة جعلته حقيقة شرعية مبتدأة فى الأفعال المخصوصة - والإمام الرازى وأتباعه كالبيضاوى جعلوه مستعملاً فى الأفعال لمناسبة بينها وبين الدعاء فكان مجازًا فى الأفعال فقول المعتزلة فيه نقل للفظ وقول الإمام الرازى فيه مجاز للفظ والمجاز أرجح من النقل لأن النقل فيه هجر للمعنى الأول والمجاز فيه التفات إليه ومراعاة له فيكون قول الإمام أرجح .

٢ - تعارض النقل مع الإضمار مثل قوله تعالى : ﴿ وحرم الربا ﴾ فإن الربا فى اللغة الزيادة والزيادة لا توصف بحل ولا حرمة فكان لابد من تأويل فى الآية فقالت الحنفية فيه إضمار والمعنى وحرم أخذ الزيادة ولذلك قالوا متى اتفق العاقدان على اسقاط الزيادة فى الربح صح العقد - وقالت الشافعية أن لفظ الربا نقل إلى العقد المشتمل على الزيادة ولذلك قالوا إن إسقاط الزيادة لا يجعل العقد صحيحًا فكلام الحنفى يلزمه الإضمار وكلام الشافعى يلزمه النقل والإضمار أرجح من النقل لأنه مساو للمجاز والمجاز أرجح من النقل لذلك يكون قول الحنفى فى الآية أرجح من قول الشافعى فيها .

٣ - تعارض النقـل مع التخصيص مثل قوله تعـالى : ﴿ وأحل الله البيع ﴾ فإن البيع لغة هو مبادلة شيء بشيء مطلقًا فقال الشافعى هو باق على معناه فيصح الاستدلال بالآية على جواز بيع لبن الآدمية لأن الآية خرج منها البيوع المنهى عنها للأدلة المثبتة لذلك فيبقى ما عداها غير منهى عنه فتكون الآية دالة على إباحة بيع لبن الآدمية - وقال الحنفية أن البيع نقل من المعنى اللغوى إلى معنى آخر وهو البيع المستوفى لشرائط الصحة فكلام الشافعى يلزمه التخصيص وكلام الحنفى يلزمه النقل - والتخصيص خير من النقل لأنه خير من المجاز كما سيأتى من أن المجاز خير من النقل فيكون كلام الشافعى فى الآية أرجح من قول الحنفى فيها ...

وثالثا : تعارض المجاز مع ما بعده له صورتان :

١ - تعارض المجاز مع الإضمار مثل قول السيد لعبده الأصغر منه : هذا ابنى فإنه يحتمل أن يكون عبر عن العتق بالبنوة فيعتق العبد بهذا اللفظ ويحتمل أن يكون فى الكلام إضمار ويكون معناه مثل ابنى فى العطف والحنو فلا يعتق العبد بهذا - والإضمار يساوى المجاز لأن كلا منهما يحتاج إلى قرينة واحدة فيكون اللفظ مجمـلاً فلا يحمل على واحـد من الأمرين حتى تدل القرينة عليه .

٢ - تعارض المجاز مع التخصيص مثل قوله تعالى : ﴿ ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ﴾ استدل به مالك على أن متروك التسمية عمدًا لا يؤكل - وكمقتضى هذا أن يكون هذا العموم مخصصًا لأن متروك التسمية نسبايًا يؤكل اتفاقًا . وقالت الشافعية معنى الآية ولا تأكلوا مما ذكر عليه أسماء الأصنام فذبح لهم أو معناها ولا تأكلوا مما لم يذبح بأن مات حتف أنفه وعلى ذلك فمتروك التسمية مطلقًا يؤكل وليس فى الآية ما يدل على عدم جواز أكله . فكلام المالكية يلزمه التخصيص فى الآية . وكلام غيرهم يلزمه المجاز والتخصيص أرجح من المجاز لأن الباقى من أفراد العام بعد التخصيص متعين بخلاف المجاز فإن إفراده غير متعينة لجواز أن يراد به مجاز آخر - وبذلك يكون قول الملكية فى الآية أرجح من قول غيرهم فيها .

رابعًا : تعارض الإضمار مع ما بعده له صورة واحدة :

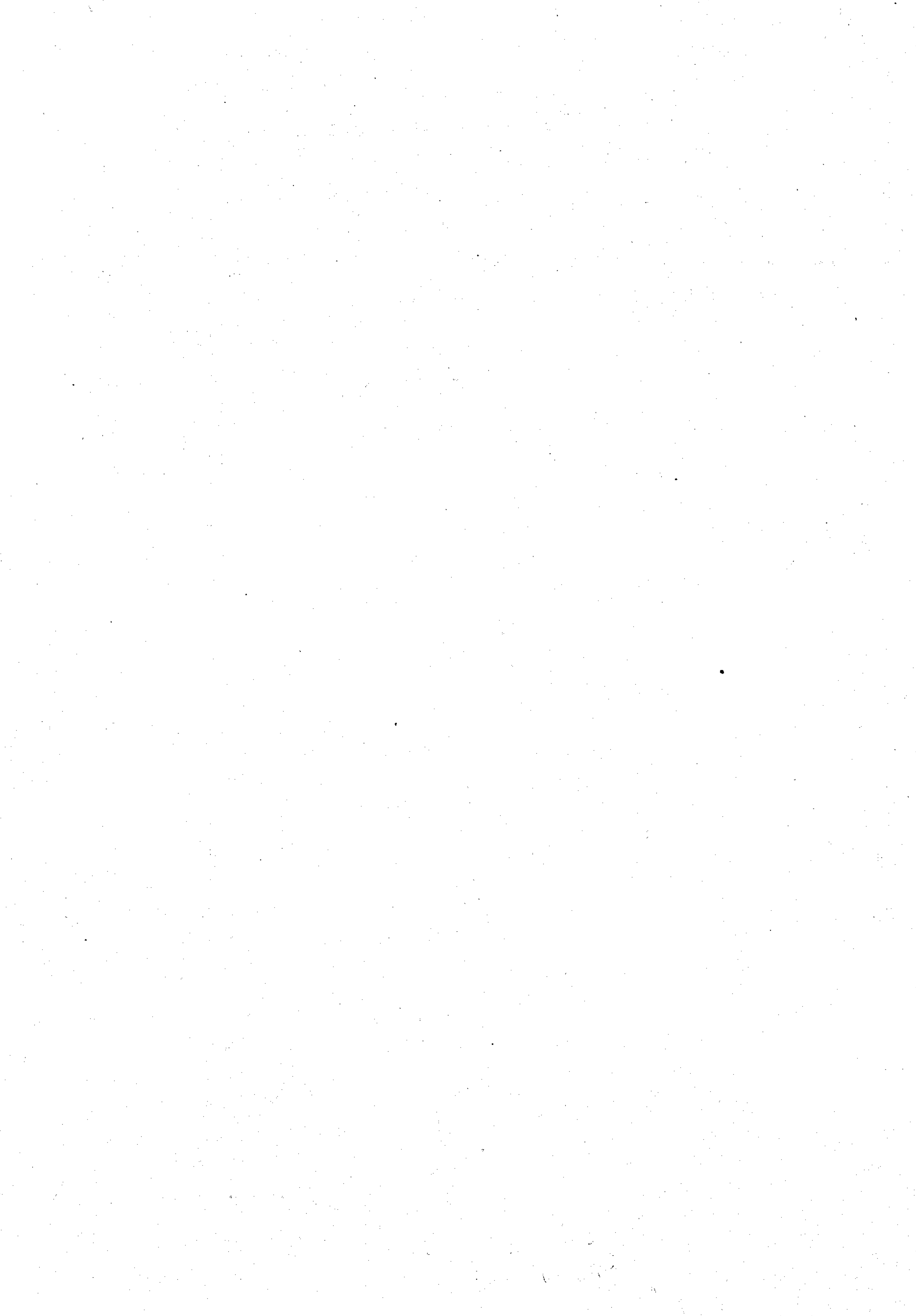
وهى تعارض الإضمار مع التخصيص مثل قوله تعالى : ﴿ ولكم فى القصاص حياة ﴾ قال بعض المفسرين أن الخطاب مع أولياء الدم - وبذلك يكون معنى الآية أن قصاص الأولياء من القاتل فيه حياة لهم لأنهم يتخلصون من عدوهم لأنه ما دام حيًا

فلا يأمنون على حياتهم لعداوته لهم وعداوتهم له وقال فريق آخر أن الخطاب مع الجناة لأنه إذا اقتص منهم كانت لهم حياة معنوية لأنهم بذلك يتخلصون مما لحقهم من الإثم ... وعلى هذين الرأيين فلا إضمار فى الآية ولا مجاز .

وقال فريق ثالث : أن الخطاب فى الآية مع الناس جميعًا - وعلى هذا تكون الآية قد دخلها التخصيص لأن الجناة خارجون باعتبار أنه يقتص منهم فلا تبقى لهم حياة بعد ذلك ويكون المعنى ولكم فى القصاص حياة لمن عدا الجناة القاتلين .

ويحتمل أن تكون الآية قد دخلها الإضمار ويكون المعنى ولكم فى مشروعية القصاص حياة حقيقة لأن من علم أن من قتل غيره قتل به إمتنع عن القتل وكف عنه وبذلك يعيش الناس أحياء وفى هذه الحالة يكون التخصيص خيراً من الإضمار فيقدم عليه .

* * *



الفصل الثامن
فى تفسير حروف يحتاج إليها

ذكر البيضاوى فى هذا الفصل حروفًا ستة وجعل لكل حرف مسألة خاصة فكانت مسائل هذا الفصل ستة ·

* * *

المسألة الأولى فى الواو العاطفة

اختلف الأصوليون فيما تفيده واو العطف على أقوال ثلاثة :

القول الأول : أنها للترتيب أى تفيد أن ما بعدها ثبت له الحكم بعد ثبوته لما قبلها - ونسب هذا القول للشافعية ·

القول الثانى : أنها للمعية - أى تفيد أن ما بعدها وما قبلها ثبت لهما الحكم فى وقت واحد - ونسب هذا القول للحنفية ·

القول الثالث : أنها لمطلق الجمع فلا تفيد ترتيبًا ولا معية وإنما يفيد مشاركة كل من المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم - وهذا القول هو المشهور عن الشافعية - وهو المختار للبيضاوى ·

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول بدليلين :

الدليل الأول : ما ثبت من أن خطيبًا قام بين يدى رسول الله ﷺ فقال : « من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى » فقال له النبى ﷺ : « بئس الخطيب أنت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى » - ووجه الاستدلال أن الواو لو كانت تفيد الجمع من غير ترتيب لكان قول الخطيب ومن يعص الله ورسوله فقد غوى كقوله ومن يعصهما فقد غوى - ويكون إنكار النبى عليه لا وجه له وهذا بعيد من الرسول ﷺ - وبذلك يكون الإنكار وتلقين النبى ﷺ الخطيب العبارة الصحيحة مشعر بأن الواو تفيد الترتيب - وهو ما ندعيه ·

نوقش هذا الدليل : بأن الإنكار والتلقين ليسا لكون الواو تفيد الترتيب بل لأن

إفراد الله تعالى بالذكر أشد تعظيمًا له من جمعه مع غيره فالنبى عليه الصلاة والسلام أرشده إلى ما هو أحسن - ويقوى ذلك أنه لا ترتيب بين معصية الله ومعصية الرسول بل بينهما تلازم فمن عصى الله فقد عصى الرسـول ومن عصى الرسول فقد عصى الله .

فإن قيل : لو كان الإفراد أحسن من الجمع لالتزمه النبى عليه الصلاة والسلام فى كلامه لأنه أبلغ البلغاء وأفصح الفصحاء لكن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يلتزم ذلك بل ورد عنه أنه قال : « لا يؤمن أحدكم حتى يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، فكيف ينكر عليه الصلاة والسلام على الخطيب قوله السابق .

قلنا جوابًا عن ذلك : أن الرسول عليه الصلاة والسلام مشرع فجمعه تارة وإفراده تارة أخرى مشعر بجواز العبارتين وإنكاره على الخطيب مع جواز التعبير مشعر بإن الإفراد أحسن من الجمع لأن الجمع يوهم التسوية فى التعظيم بين الله ورسوله ، أما الإفراد فلا يوهم ذلك .

الدليل الثانى : إذا قال الرجل لزوجته التى لم يدخل بها أنت طالق وطالق لم يقع عليه إلا طلاق واحد ولو كانت الواو لمطلق الجمع لوقع عليه طلاقان كقوله لها أنت طالق طلقتين وبذلك تكون الواو مفيدة للترتيب وأن الطلاق الثانى لم يقع لأنه حصل فى زمن لا وجود للعصمة فيه لأن الطلاق قبل الدخول بائن والبائن لا يلحقها طلاق - فيتم ما ندعيه .

نوقش هذا : بأن قوله أنت طالق وطالق إنشاء للطلاق والإنشاء لا يقع مدلوله إلا مقارنًا للفظ فمدلول اللفظ الثانى لم يحصل إلا بعد النطق به ولا شك أن النطق به متأخر عن النطق باللفظ الأول - فمدلول اللفظ وقع بمجرد النطق وبذلك صارت الزوجة بائنا فعند النطق باللفظ الثانى لم يجد مدلوله محلاً فلم يقع الطلاق الثانى لذلك بخلاف قوله أنت طالق طلقتين - فإن لفظ طالق وإن كان ظاهرًا فى طلقة واحدة إلا أنه عدل عن هذا الظاهر واعتبر مرادًا منه طلقتان لقوله بعد ذلك طلقتين ويكون ذلك مبينًا للمراد فوقعت الطلقتان بمجرد قوله طالق : والعدول عن الظاهر لدليل جائز لا شىء فيه .

واستدل أصحاب القول الثانى : بقوله تعالى فى شأن بنى إسرائيل: ﴿ وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة ﴾ ، مع قوله تعالى فى القصة نفسها فى سورة الأعرف :

﴿ وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا ﴾ - ووجه الاستدلال أن الواو لو كانت للترتيب لوجب التزام حالة واحدة فى كل من الآيتين - فيقال فيهما : ﴿ وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة ﴾ أو يقال فيهما ﴿ وادخلوا حطة وادخلوا الباب سجدا ﴾ لأن الترتيب يفيد أن أحد الأمرين بخصوصه مقدم على الآخر فتقديم الآخر عليه يكون فيه مخالفة للواقع ·

وما دام كل من التعبيرين صحيحًا كما دل عليه القرآن إذن تكون الواو للمعية وأن الدخول والقول قد حصلا فى وقت واحد من غير إشعار بتقديم أحدهما على الآخر - وهذا ما ندعيه ·

يناقش هذا من قبل القائلين بأن الواو للترتيب : بأن الواو ظاهرة فى الترتيب وليست نصًا فيه - والعدول عن الظاهر لقرينة جائز - والقرينة موجودة هنا وهى اتحاد القصة · · ·

ويناقش من قبل القائلين بأنها لمطلق الجمع بأن الآية فرد من أفراد الاستعمالات التى ترد لها الواو فأستعمالها هنا فى المعية لا ينافى جواز استعمالها فى غيرها لأن الدليل دل على ذلك ·

واستدل البيضاوى للمذهب المختار بأدلة ثلاثة :

الدليل الأول : أن أبا على الفارسى نقل الإجماع من النحويين البصريين والكوفيين على أن الواو لمطلق الجمع واجماعهم حجة فكانت الواو لمطلق الجمع ·

نوقش هذا : بأن نقل الإجماع غير صحيح لأن ثعلب وقطرب وأبا عمر الزاهد وغيرهم قد خالف هذا وقال أنها للترتيب ·

الدليل الثانى : الواو قد استعملت فيما يستحيل فيه الترتيب مثل تقاتل زيد وعمرو فإن المفاعلة كالمقاتلة والمضاربة والمبارزة لا توجد إلا من اثنين فى وقت واحد فلو كانت الواو للترتيب كما هى للمعية لكانت مشتركًا لفظيًا والاشتراك خلاص الأصل والمجاز خير منه فلو دلت على الترتيب يكون ذلك مجازاً ·

كما أن الواو قد استعملت مع وجود ما يدل على الترتيب مثل : جاء زيد وعمرو بعده فلو كانت الواو مفيدة للترتيب لكان قوله (بعده) تكرارًا ، والتكرار خلاف الأصل فوجب أن تكون الواو لمطلق الجمع ويكون قوله (بعده) قرينة على المراد ·

الدليل الثالث : قول علماء اللغة ، واو العطف فى المختلفات كالتثنية والجمع فى المتماثلات ، فإن معناه أن واو العطف تقوم مقام التثنية والجمع وبما أن التثنية والجمع لا يفيدان الترتيب إذن تكون الواو كذلك لا تفيد الترتيب فتكون لمطلق الجمع - وهو ما ندعيه ٠

* * *

المسألة الثانية - فى الفاء

قال جمهور النحويين إن الفاء للترتيب مع التعقيب فهى تفيد أن ما بعدها ثبت له الحكم بعد ثبوته لما قبلها من غير مهلة فإذا قلت جاء زيد فعمرو أفاد هذا أن عمراً ثبت له المجىء بعد زيد من غير تراخ بينهما فى الزمن ٠

ولكون الفاء تفيد التعقيب وجب ربط الجزاء بها إذا كان الجزاء غير فعل بأن كان جملة اسمية لأن الجزاء يجب أن يكون حصوله بعد الشرط من غير مهلة فى الزمن فلو كانت الفاء كغيرها من حروف العطف مثل ثم والواو لما تعينت لربط الجزاء ٠

وقال الفراء قد يكون ما بعد الفاء سابقًا على ما قبلها كقوله تعالى : ﴿ وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو هم قائمون ﴾ فإن مجىء البأس إنما يكون قبل الهلاك ٠

ويمكن أن يجيب الجمهور عن هذه الآية بأن معنى ﴿ أهلكناها ﴾ أردنا إهلاكها ولا شك أن إرادة الإهلاك سابقة على مجىء البأس فتكون الفاء على أصلها من الترتيب والتعقيب ٠

وقال بعض العلماء أنها للترتيب مع التراخى ويدل لذلك قوله تعالى : ﴿ لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب ﴾ فأن افتراء الكذب يكون فى الدنيا والاسحات بالعذاب أى الاستئصال به يكون فى الآخرة وبينهما تراخ فى الزمن فلا تعقيب ٠

وأجاب البيضاوى عن ذلك : بأن إفادتها للتراخى فى الآية مجاز لا حقيقة لأنها لو كانت حقيقة فى التراخى كما هى حقيقة فى التعقيب للزم الاشتراك اللفظى وهو خلاف الأصل والمجاز خير منه كما تقدم ٠

* * *

المسألة الثالثة فيما يفيده « فى »

مما لا خلاف فيه بين العلماء أن « فى » قد استعملت فى الظرفية الحقيقة مثل الماء فى الكـــوز وصليت فى المسجد - وغير الحقيقة مثل الباب الثانى فى أركان القياس .

ولكن الخلاف بينهم هل هى حقيقة فى النوعين ؟ أو هى حقيقة فى الظرفية الحقيقية مجازاً فى غيرها ؟

فالبيضاوى اختار أنها حقيقة فى النوعين وأنها من قبيل المشترك المعنوى وغيره يرى أنها حقيقة فى الظرفية الحقيقة ومجاز فى غيرها وهو الظرفية التقديرية .

وأنكر البيضاوى استعمال (فى) فى غير الظرفية كالاستعلاء أو السببية - وقال ابن مالك أنها تستعمل بمعنى على وهو الاستعلاء كما فى قوله تعالى : ﴿ ولأصلبنكم فى جذوع النخل ﴾ كما تستعمل فى السببية مثل قوله تعـالى : ﴿ لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم ﴾ وقولـه ﷺ : « دخلت امرأة النار فى هرة حبستها فلا هى أطعمتها ولا هى تركتها تأكل من خشاش الأرض » .

وكلام ابن مالك أرجح لأنه مثبت والبيضاوى نافى والمثبت مقدم على النافى .

* * *

المسألة الرابعة فى « من »

ترد (من) لابتداء الغاية فى المكان والزمان مثالهـا فى المكان قوله تعـالى : ﴿ سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المجسد الأقصى ﴾ ومثالها فى الزمان قوله تعالى : ﴿ لمسجد أسس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه ﴾ وضابط (من) الابتدائية أن يصح وضع لفظ ابتداء مكانها .

وترد كذلك لتبين الجنس مثل قوله تعالى : ﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان ﴾ وضابطها أن يصح وضع الموصول مكانها .

وترد كذلك للتبعيض كقوله تعالى : ﴿ تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ﴾ وضابطها أن يصح وضع لفظ بعض مكانها .

وقد اختلف العلماء فى كونها حقيقة فى الكل أو حقيقة فى البعض مجازاً فى البعض الآخر - والمختار للبيضاوى أنها حقيقة فى التبيين وأنه قدر مشترك بين الابتداء

والتبعيض وليست حقيقة فى الكل بمعنى أنها وضعت لكل واحد استقلالاً كما أنها ليست حقيقة فى البعض مجازاً فى البعض الآخر لأن كلا من المجاز والاشتراك اللفظى خلاف الأصل ·

* * *

المسألة الخامسة فى « الباء »

الباء إذا دخلت على متعلق الفعل اللازم تكون للتعدية وعبر الإمام عن ذلك بالإلصاق وتعبير الإمام أولى لأمرين :

١ - لم يذكر سيبويه للباء معنى سوى الإلصاق ·

٢ - قد تدخل الباء على متعلق الفعل اللازم ولا تفيد التعدية مثل كتبت بالقلم ، ومررت بزيد لعدم صحة الاتيان بهمزة النقل فلا يقال أكتبت بالقلم ولا أمررت بزيد وقد تدخل على المتعلق وتفيد التعدية مثل قوله تعالى : ﴿ ولو شاء الله لذهب بسمعهم ﴾ ·

وأما إذا دخلت الباء على متعلق الفعل المتعدى فإنها تفيد التجزئة والتبعيض مثل مسحت يدى بالمنديل أى ببعضه - وهذا هو مختار الإمام الرازى والبيضاوى ·

وقالت الحنفية : أن الباء لم تأت للتبعيض وكلامهم هذا يوافق ما نقل عن ابن جنى فأنه أنكر ورود الباء فى لغة العرب للتبعيض ·

وقد استدل البيضاوى على ما ادعاه من التبعيض بوجود الفرق بين قولنا: مسحت المنديل ، وقولنا مسحت بالمنديل فإن الأول يقتضى تعميم المسح لكل المنديل ، والثانى لا يقتضى ذلك بل يفيد مسح بعضه فقط والمؤثر فى هذا الفرق هو الباء لأن الفعل فى الحالين واحد والمتعلق فى الحالين واحد كذلك فيكون التبعيض مستفاداً من الباء فتكون الباء للتبعيض وقول ابن جنى أنها لم ترد للتبعيض لا يقبل لأنه شهادة على النفى ·

وقد ناقش الأسنوى كلام البيضاوى فقال : أن الفرق بين العبارتين هو أن مسح فعل يتعدى بنفسه إلى مفعول ويتعدى إلى مفعول آخر بالباء فقولنا مسحت المنديل يحتاج إلى مفعول آخر فيقدر فيه بيدى فيصير الكلام مسحت المنديل بيدى وقولنا مسحت بالمنديل يقدر فيه المفعول كذلك فيقال : مسحت يدى بالمنديل وبذلك تكون

الباء داخلة على آلة المسح فى التعبيرين والعرف جار بأن آلة المسح لا تستوعب بالمسح فيكون التبعيض فى الآلة مستفاداً من العرف لا من الباء .

وشهادة ابن جنى وإن كانت على النفى إلا أنها مقبولة منه لأنها شهادة من شخص عالم بالفن محيط به فلا ينفى إلا إذا كان عن بحث وعلم .

ولكن يرد ما قاله ابن جنى بأن الباء وردت فى لغة العرب للتبعيض كقول الشاعر فى وصف السحب :

شربن بماء البحر ثم ترفعت ◌ متى لجج خضر لهن نئيج

وقول عمر بن أبى ربيعة :

فلثمت فاهــا آخذا بقرونها ◌ شرب النزيف ببرد ماء الحشرج

النزيف : هو الظمآن الذى يبس لسانه من العطش .

والحشرج : هو المكان المستوى السهل الذى فيه دقاق الحصى .

ومعنى البيت أنه يقول : لثم ومص فم معشوقته حال كونه آخذا بضفائر شعرها وكان لثمه ومصه كحال شرب الظمآن الذى يشرب بعض الماء البارد المتكون فى الحشرج ليزيل ما عنده من الظمأ - فالباء فى البيتين للتبعيض وكلا الشاعيرين عربى يحتج بقوله فإنكار ابن جنى ليس على ما ينبغى .

* * *

المسألة السادسة فى « إنما »

إنما مركبة من إن ، وما ، وقد كانت إن قبل التركيب لتأكيد الإثبـات كما كانت (ما) قبل التركيب للنفى .

وقد اختلف العلماء فيما يفيده إنما على أقوال ثلاثة :

القول الأول : أنها تفيد الحصر بمنطوقها بمعنى أنها تفيد إثبات الحكم للمذكور ونفيه عن غير المذكور وهذا القول للإمام الرازى واختاره البيضاوى .

القول الثانى : أنها تفيد الحصر بطريق المفهوم .

القول الثالث : لا تفيد الحصر بالمنطوق ولا بالمفهوم وإنما تفيد تأكيد الإثبات فقط واختاره الآمدى .

* * *

الأدلة

استدل البيضاوى على ما اختاره بدليلين :

الدليل الأول : أنها مركبة من إن ، وما - وإن تفيد الإثبات ، وما تفيد النفى - والمعانى التركيبية هى المعانى الإفرادية من غير تغيير فهى تفيد الإثبات والنفى فلا جائز أن يكون كل منهما واردًا على شىء واحد لما فى ذلك من التناقض ولا جائز أن يكون النفى راجعًا للمذكور والإثبات راجعًا إلى غير المذكور لأن العلماء متفقون على أن الإثبات راجع للمذكور فتعين أن يكون النفى راجعًا لغير المذكور والإثبات راجعًا للمذكور ولا معنى للحصر إلا هذا وبذلك تكون إنما مفيدة للحصر - وهو ما ندعيه .

نوقش هذا بأن (ما) بعد تركيبها مع إن لم تكن نافية بل هى كافة « لإن » عن العمل ودخولها على الأسماء وجعلها صالحة لدخولها على الأفعال وبذلك لا تكون إنما مفيدة إلا للإثبات فقط .

الدليل الثانى : أن العرب قد استعملت إنما فى الموضع الذى يقصد فيه الحصر وهذا مشعر بأنها مفيدة له وإلا لما تحقق المعنى الذى قصدوه .

ومن ذلك قول الأعشى مخاطبًا لعلقمة ومفضلاً عامرًا عليه :

ولست بالأكثر منهم حصى   وإنما العزة للكاثر

فلو لم تكن إنما للحصر لما تحقق ما قصده من التفضيل - وقول الفرزدق يفتخر بنفسه :

أنا الذائد الحامى الذمار وإنما   يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى

فلو لم تكن إنما للحصر لما تحقق ما قصده من حصر المدافعة عن الأحساب فيه وفى أمثاله من الشجعان .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن (ما) فى إنما ليست للنفى وإنما هى كافة فإنما تفيد الإثبات فقط بمنطوقها ولكن ثبوت الحكم للمذكور وتأكيده له يقضى باختصاص المذكور بهذا الحكم ، وإلا لما كان للتأكيد فائدة ، ويلزم من اختصاص المذكور بالحكم نفى الحكم عن غيره فيكون النفى مستفادًا بطريق اللزوم - وهذا ما نعنيه بقولنا أنها تفيد الحصر بطريق المفهوم - فتم ما ندعيه .

وقد يناقش هذا : بأن إنما تنحل إلى ما ، وإن والحصر المستفاد من ذلك بطريق المنطوق فتكون إنما كذلك مفيدة للحصر بالمنطوق لا بالمفهوم .

واستدل أصحاب القول الثالث :

أولاً : بأن الحصر نفى الحكم عن غير المذكور ، وثبوته للمذكور وإنما ليس فيها ما يدل على نفى الحكم عن غير المذكور لأن (ما) كافة لا نافية فتكون دالة على ثبوت الحكم وتأكيده للمذكور وبذلك فلا تفيد الحصر بمنطوقها وهو ظاهر ٠

ولا يلزم من ثبوت الحكم للمذكور نفيه عن غيره لجواز أن يكون لاختصاصه بالذكر فائدة أخرى غير نفى الحكم عن غيره وحينئذ فلا تكون مفيدة للحصر بطريق المفهوم كذلك - فتكون مفيدة للأثبات فقط - وهو ما ندعيه ٠

وثانيًا : لو كانت إنما للحصر لكان قوله تعالى : ﴿ إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ﴾ دالا على ثبوت الإيمان لمن وجل قلبه بذكر الله وعلى نفيه عمن لم يحصل منه ذلك - وهو باطل اتفاقًا لأن الإيمان ثابت للنوعين فكانت إنما للإثبات فقط وهو ما ندعيه ٠

أجيب عن ذلك : بأنها للحصر فى الآية والمراد من المؤمنين فى الآية المؤمنون الكاملون ، والذى دعانا إلى هذا هو ما ثبت من أن انما تفيد الحصر فكان لابد من الجمع بين الأدلة ولا شك أن الإيمان الكامل يثبت لمن وجل قلبه بذكر الله وينتفى عمن لم يحصل منه ذلك ٠

* * *

الفصل التاسع
فى كيفية الاستدلال بالألفاظ

الأُستدلال بالألفاظ على معانيها يتوقف على أمرين :

الأول : أن هذه الألفاظ لها معانى فهى ليست مهملة ·

والثانى : أن تلك المعانى مرادة من الألفاظ وليس المراد غيرها من غير قرينة وقد تكلم البيضاوى على هذين الأمرين وبين ما فيهما من خلاف وعقد لذلك مسألتين وتكلم فى كل واحدة منهما على أمر من الأمرين السابقين ·

* * *

المسألة الأولى لا يجوز أن يخاطبنا الله بالمهمل

المراد من المهمل اللفظ الذى ليس له معنى أصلاً - قال جمهور العلماء لا يجوز عقلاً أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل لأنه لغو وعبث والعبث منه محال ·

وقالت الحشوية : يجوز عقلاً أن يخاطبنا الله بذلك - والحشوية قوم كانوا يجلسون أمام الحسن البصرى فى حلقة الدرس فلما وجد كلامهم رديئًا قال لأصحابه : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أى جانبها فسموا بالحشوية بفتح الشين نسبة إلى الحشا أى الجانب - واستدلوا على مدعاهم بأدلة ثلاثة :

الدليل الأول : أوائل السور مثل كهيعص ، والمر ، وحمعسق - وغيرها كثير فهذه ألفاظ مهملة ليس لها معنى وقد وقعت فى القرآن فدل ذلك على جواز المخاطبة بالمهمل - وهو ما ندعيه ·

نوقش هذا : بأنها ألفاظ لها معانى وقد اختلف المفسرون فيها والمختار أنها أسماء للسور التى وردت فيها فليست مهملة بل هى ألفاظ مفيدة لتلك المعانى ·

الدليل الثانى : قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به ﴾ ووجه الاستدلال أنه يجب الوقف على قوله «إلا الله » ويجعل قوله: ﴿ والراسخون ﴾ مبتدأ وقوله : ﴿ يقولون آمنا به ﴾ خبر المبتدأ - ولا يصح أن يعطف قوله : ﴿ والراسخون ﴾ على قوله : ﴿ إلا الله ﴾ لأن جملة ﴿ يقولون آمنا

به ﴾ تكون حالية ولا يصح أن تكون حالاً من المعطوف عليه لأن الله تعالى لا يقول آمنا به فتكون حالاً من قوله : ﴿ والراسخون ﴾ وهو غير جائز لغة لأن المعطوف لا يختص بالمتعلقات وإنما يشترك فيها كل من المعطوف عليه والمعطوف ·

وما دامت المشاركة هنا ممنوعة إذن لا يصح جعلها حالاً ويتعين أن تكون هذه الجملة خبرًا « والراسخون » يكون مبتدأ ·

وما دام الوقف على قوله « إلا الله » واجبًا إذن تكون هناك ألفاظ لا يعلم معناها إلا الله ولا نعلم معناها نحن معشر البشر وإذن يكون قد وقع الخطاب بما لا يفيد - وهو ما ندعيه ·

نوقش هذا من وجهين :

الوجه الأول : لا نسلم لكم أن الوقف على قوله « إلا الله » واجب وما ذكرتموه مانعًا لا يصح أن يكون مانعًا لأن المشاركة فى المتعلقات عند عدم الدليل المخصص فإن قام الدليل على تخصيص أحد المتعاطفين بالمتعلق وجب العمل بهذا الدليل كما فى قوله تعالى : ﴿ ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة ﴾ فإن نافلة حال من المعطوف فقط لأن ولد الولد وذلك هو يعقوب والآية التى معنا من هذا القبيل لأن العقل يقضى بأن الله لا يقول آمنا فيكون ذلك دليلاً على أن الجملة حال من المعطوف فقط وهو الراسخون فى العلم وبذلك لا يتم لكم ما تقولون لأن الآية تكون مفيدة لكون الراسخين فى العلم يعلمون معانى هذه الألفاظ المتشابهة ·

الوجه الثانى : الدليل فى غير محل النزاع لأن النزاع فى الخطاب بالمهمل أى اللفظ الذى ليس له معنى أصلا وهذه الألفاظ ليست كذلك لأن لها معنى ، ولكنه غير معروف لنا ·

الدليل الثالث : قوله تعالى : ﴿ طلعها كأنه رؤوس الشياطين ﴾ ووجه الاستدلال أن هذا التشبيه إنما يكون مفيداً للغرض المقصود إذا كانت الشياطين معروفة للمخاطبين حتى يستطيعوا أن يتصوروا رؤوسها ولكن الشياطين لم تكن معروفة للعرب فلم يكن هذا التشبيه مفيداً عندهم وبذلك يكون الخطاب قد وقع بألفاظ ليس لها معنى فيكون الخطاب بالمهمل جائزًا - وهو ما ندعيه ·

نوقش هذا : بأن العرب كانوا يعرفون الشياطين ويتخيلونها أمورًا مستقبحة

وكانوا يفهمون من هذا التشبيه أنه مثل للاستقباح وبذلك يكون الدليل فى غير محل النزاع .

* * *

المسألة الثانية : هل يجوز ارادة خلاف الظاهر من غير دليل ؟

اتفق العلماء الذين يعتد برأيهم على أنه لا يجوز عقلاً أن يخاطبنا الله تعالى بألفاظ لها معانى ظاهرة مع كونه سبحانه لا يريد هذا المعنى الظاهر وإنما يريد خلافه مع أنه لم ينصب قرينة تدل على ما أراده لأن اللفظ بالنسبة للمعنى غير الظاهر يكون مهملاً من حيث أنه لا يدل عليه (وقد سبق أنه لا يجوز عقلاً أن يخاطبنا الله تعالى بالمهمل لأنه عبث والعبث من الشارع محال) .

وقال قوم من المرجئة الذين يقولون : لا يضر مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة : يجوز أن يريد الله سبحانه من الألفاظ خلاف ظاهرها مع عدم القرينة الدالة على ذلك - ومن هنا قالوا أن الآيات التى وردت فى القرآن مشتملة على الوعيد والتهديد ليس مراداً منها ظاهرها وإنما المراد منها التخويف فقط لكى يحجم الناس عن المعاصى ويبتعدوا عنها - وأما تحقيق مضمونها فغير مراد لأن الله تعالى أرحم وأكرم من أن يعذب عباده مع حصول الإيمان منهم فى الدنيا تحقيقًا لقوله تعالى : ﴿ ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم ﴾ .

ورد هذا وجهين :

الوجه الأول : ارادة غير المعنى الظاهر من الآيات المشتملة على الوعيد يجوز ارادة المعنى غير الظاهر من غيرها كذلك لعدم الفارق - وفى ذلك رفع للوثوق والأمان من كلام الشارع لأنه ما من لفظ إلا ويحتمل أن يكون مراداً منه خلاف الظاهر وهو باطل .

الوجه الثانى : أن التخويف بهذه الآيات المشتملة على الوعيد لا يحقق المقصود منه وهو الابتعاد عن المعاصى لأن من علم أنه لا يعاقب على فعل المعصية لا يبالى بالإقدام عليها لعدم الزاجر له وبذلك تكون هذه الآيات لا فائدة فيها وهذا باطل فبطل أن يكون غير الظاهر مراداً ما دام لم يوجد ما يدل عليه .

* * *

المسألة الثالثة – فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى

بينا فى المسألة السابقة أن الله تعالى لا يخاطبنا بالمهمل – أى باللفظ الذى ليس له معنى لأن ذلك يعتبر هذيانًا ولغواً وهو من الشارع محال – كما بينا فيها أيضًا أنه لا مانع من أن يخاطبنا الله تعالى باللفظ الذى له معنى وإن كان هذا المعنى غير معروف لنا بل أن ذلك قد وقع الخطاب به كما فى أوائل السور – مثل : ق – ص – ألم – ن – حم . . .

ومن هنا يعلم أن الله تعالى إنما يخاطبنا بالألفاظ المستعملة فى معانيها – واللفظ المستعمل فى معناه قد يدل على المعنى بمنطوقه وقد يدل عليه بمفهومه .

منطوق اللفظ هو المعنى الذى يدل عليه اللفظ فى محل النطق – أى التلفيظ – ومفهومه – هو المعنى الذى يدل عليه اللفظ لا فى محل النطق والتلفظ بل فى محل السكوت .

* * *

دلالة المنطوق

دلالة المنطوق : هى دلالة اللفظ على المعنى فى محل النطق – وتعرف هذه الدلالة بالدلالة اللفظية وتشمل نوعين من الدلالة **أحدهما** : الدلالة المطابقة وهى دلالة اللفظ على تمام معناه كدلالة لفظ إنسان على حيوان ناطق – **وثانيهما** : الدلالة التضمنية – وهى دلالة اللفظ على جزء معناه كدلالة لفظ إنسان على حيوان فقط أو ناطق فقط .

إذا دل اللفظ على المعنى بمنطوقه فتارة يكون المنطوق واحداً بمعنى أن اللفظ لم يستعمل إلا فى معنى واحد وحينئذ فلا خلاف فى أن اللفظ إنما يحمل على هذا المعنى عند الإطلاق ما دام لم يوجد من القرائن ما يمنع من حمله عليه سواء كان المعنى شرعيًا أو عرفيًا أو لغويًا .

أما إذا كان المنطوق متعدداً بمعنى أن اللفظ قد استعمل فى معان متعددة بعضها شرعى وبعضها عرفى والبعض الآخر لغوى وشاع استعماله فى هذه المعانى فقد اختلف العلماء فيما يحمل عليه اللفظ من هذه المعـانى على أقوال أربعة حكاها الآمدى .

القول الأول : وهو المختار للبيضاوى : يحمل اللفظ على المعنى الشرعى ثم المعنى العرفى ثم المعنى اللغوى ووجهة هذا القول أن مقصود الشارع هو بيان الشرعيات دون اللغويات فيحمل اللفظ على ما يقصده الشارع منه ولذلك حمل قوله عليه الصلاة والسلام فى الغنم السائمة زكاة على الزكاة الشرعية دون الزكاة اللغوية .

فإذا تعذر حمل اللفظ على المعنى الشرعى أو لم يكن له معنى شرعى حمل على المعنى العرفى - أى المتعارف من اللفظ فى وقت التخاطب به لأن هذا المعنى هو المتبادر من اللفظ عند إطلاقه فينصرف اللفظ إليه فلو حلف شخص بأنه لا يأكل لحمًا وكان المتعارف أن السمك لا يسمى لحمًا لا يحمل اللفظ على ما يشمل السمك بل يحمل على ما عداه ولذلك لا يحنث بأكله سمكًا .

فإذا لم يكن للفظ معنى متعارف أو كان له ذلك ولكن تعذر حمله عليه حمل اللفظ على معناه اللغوى تصحيحًا للكلام لأن عدم حمل اللفظ عليه يجعل التكلم به لغوًا وهو بعيد من العقلاء فضلاً عن الشارع .

فإذا تعذر حمل اللفظ على حقيقته الشرعية أو العرفية أو اللغوية حمل على معناه المجازى ويقدم المجاز الشرعى ثم العرفى ثم اللغوى لما قلناه من التعليل السابق .

فإن قيل إن هذا القول يقضى بتقديم المعنى العرفى على اللغوى مع أن الفقهاء يقولون أن المعنى اللغوى يقدم على المعنى العرفى فكيف ساغ لهم ذلك مع أنهم يستنبطون الأحكام من الأدلة اللفظية بناء على ما عرفوه من القواعد الأصولية .

قلنا جوابًا عن ذلك : أنه لا تنافى بين ما قاله الأصوليون وبين ما قاله الفقهاء لأن الأصوليين يقولون عند تعارض المعنى العرفى مع المعنى اللغوى يقدم المعنى العرفى - والفقهاء إنما يقدمون المعنى اللغوى على المعنى العرفى إذا كان محددًا مضبوطًا فإن لم يكن المعنى اللغوى محددًا مضبوطًا قدموا المعنى العرفى عليه ولذلك رجعوا فى تقدير الأفعال الكثيرة المبطلة للصلاة إلى العرف لأن معناه لغةً غير مضبوط ولا محدد فلا تعارض بين القولين .

القول الثانى : لا يحمل اللفظ على واحد من هذه المعانى بل يكون مجملاً ويتوقف فى حمله على أحدهما بخصوصه حتى تقوم القرينة عليه سواء وقع اللفظ فى الإثبات أو فى النفى .

ووجهة هذا القول أن اللفظ قد استعمل فى كل منها ولا قرينة ترجح حملة على أحدها بخصوصه دون الآخر فحمله على أحدهما بخصوصه يعتبر تحكمًا وترجيحًا بلا مرجح - وهو باطل ·

القول الثالث : وهو المختار للغزالى : إن وقع اللفظ فى الإثبات حمل على الشرعى كقوله عليه الصلاة والسلام لعائشة وقد دخل عليها نهارًا : هل عندكم من طعام - قالت : لا · قال ﷺ : إنى إذن أصوم - أما إن وقع فى النفى أو فى النهى فإنه يكون مجملاً كقوله عليه السلام : لا تصوموا يوم النحر ·

ووجهة الغزالى فى التفصيل أن اللفظ فى جانب الإثبات قد وجد المقتضى لحمله على المعنى الشرعى وهو أن مقصود الشارع بيان الشرعيات دون اللغويات وانتفى المانع من حمله عليه فوجب العمل بالمقتضى السالم عن المعارض ولذلك حمل لفظ الصوم فى الحديث على الصوم الشرعى واستفيد من ذلك صحة الصوم نهارًا بدون إحداث نية من الليل ·

أما فى جانب النهى فإن المقتضى وإن كان موجودًا إلا أن المانع من حمل اللفظ على المعنى الشرعى قد وجد وهو أن حمل اللفظ على المعنى الشرعى يقضى بأن يكون المنهى عنه صحيحًا لأن النهى عن الشىء فرع تصور وقوعه ولا يتصور وقوع المعنى الشرعى إلا صحيحًا ومتى كان الشىء صحيحًا لم يصح النهى عنه فكان النهى مانعًا من حمل اللفظ على المعنى الشرعى لوجود التنافى بين الصحة والنهى ·

ومتى امتنع حمل اللفظ على المعنى الشرعى لم يصح حمله على المعنى اللغوى لعدم وجود ما يرجح حمل اللفظ عليه فلزم التوقف فى جانب النهى ولا معنى للإجمال إلا هذا ·

القول الرابع : وهو المختار للآمدى : إن وقع اللفظ فى الإثبات حمل على المعنى الشرعى لما قاله الغزالى وإن وقع فى جانب النهى حمل على المعنى اللغوى : لأن حمله على المعنى الشرعى باطل لما قاله الغزالى من التنافى بين صحة المعنى الشرعى والنهى عنه ولكن يجب أن يحمل حينئذ على المعنى اللغوى لأن عدم حمل اللفظ عليه يجعل التكلم به لغوًا وبذلك تكون القرينة المرجحة لحمله على المعنى اللغوى موجودة وهى صحة التكلم به فبطل ما قاله الغزالى من الإجمال لعدم وجود المرجح ·

ولكن ما قاله كل من الآمدى والغزالى من أن المانع من حمل اللفظ على المعنى الشرعى فى النهى هو كون النهى يقتضى صحة المنهى عنه غير صحيح لأنه مبنى على أن النهى يقتضى صحة المنهى عنه وهو قول مرجوح لم يقل به الجمهور بل أن الغزالى والآمدى لم يقولا به فكيف يبنى كل منهما قوله على شىء لم يقل به ، وبذلك ظهر أن القول الأول هو الراجح ·

* * *

دلالة المفهوم

دلالة المفهوم هى : دلالة اللفظ على المعنى لا فى محل النطق بل فى محل السكوت وتعرف بالدلالة المعنوية كما تعرف بالدلالة الالتزامية - وهى دلالة اللفظ على لازم المعنى كدلالة لفظ إنسان على الكتابة أو الضحك · · ·

* * *

أقسام اللازم

اللازم الذى يدل عليه اللفظ إما أن يكون لازمًا لمعنى لفظ مفرد وإما أن يكون لازمًا لمعنى لفظ مركب فإن كان لازمًا لمعنى مفرد فتارة يكون منشأ اللزوم العقل وتارة يكون منشؤه الشرع ·

مثال اللزوم العقلى قول القائل « ارم » فإن معناه حصل الرمى وتحصيل الرمى يتوقف عقلاً على وجود الآلة كالقوس وعلى وجود ما يرمى به كالنبل فيقال تحصيل الرمى يلزمه قوس ونبل والذى اقتضى هذا اللزوم العقل فأن العقل لا يتصور رميًا بدون آلة كما لا يتصور رميًا بدون ما يرمى به وحينئذ يقال دلالة الرمى على القوس أو النبل دلالة للفظ على لازم معناه ومنشأ اللزوم العقل · · ·

ومثال اللزوم الشرعى قول القائل لغيره اعتق عبدك عنى فإن قوله : « عنى » يستلزم دخول العبد فى ملك القائل حتى يكون العتق عنه صحيحًا ومنشأ هذا اللزوم الشرع فإن الشارع اشترط فى صحة العتق أن يكون المعتق مالكا للعبد الذى يعتقه ·

وبذلك يقال دلالة لفظ عنى على دخول العبد فى ملك القائل دلالة للفظ على لازم المعنى ومنشأ اللزوم الشرع لا العقل · · ·

ودلالة اللفظ على لازم المعنى إذا كان اللازم لازمًا لمعنى مفرد سواء أكان اللزوم من جهة العقل أم من جهة الشرع تعرف بدلالة الاقتضاء ·

فدلالة الاقتضاء إذن هى دلالة اللفظ على لازم معنى ناشىء عن معنى لفظ مفرد وقد تقدم مثالها .

أما إن كان لازم المعنى ناشئًا عن معنى لفظ مركب فتارة يكون حكم اللازم موافقًا لحكم الملزوم بأن يكون كل منهما حكمه الوجوب أو الندب أو غيرهما من التحريم أو الكراهة أو الإباحة وتارة يكون حكم اللازم مخالفًا لحكم الملزوم بأن يكون أحدهما واجبًا والآخر محرمًا أو مكروهًا .

فإن كان حكم اللازم يوافق حكم الملزوم سمى هذا اللازم بمفهوم الموافقة كما يسمى بلحن الخطاب أى معناه وفحوى الخطاب أى ما يفهم من الخطاب .

وأن كان حكم اللازم يخالف حكم الملزوم سمى هذا اللازم بمفهوم المخالفة كما يسمى دليل الخطاب .

* * *

مفهوم الموافقة

فمفهوم الموافقة أذن هو لازم ناشىء عن معنى لفظ مركب حكمه يوافق حكم ملزومه .

ومثاله قوله تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ فإن هذا القول لفظ مركب دل على تحريم التأفيف بالمنطوق وألزم عن ذلك تحريم الضرب فتحريم الضرب مفهوم موافق لأنه لازم لمعنى مركب هو النهى عن التأفيف وحكمه يوافق حكم ملزومه لأن حكم كل منهما التحريم وهذا مثال لما كان المفهوم أولى بالحكم من المنطوق لأن الضرب أولى بالتحريم من التأفيف لأن الإيذاء فيه أشد من الإيذاء بالتأفيف .

أما قوله تعالى : ﴿ أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ﴾ إلى قوله : ﴿ فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ﴾ فإنه من المفهوم الموافق المساوى .

فإن الآية أفادت بمنطوقها إباحة الوطء للحلائل فى ليل رمضان حتى قرب طلوع الفجر وهذا المعنى المركب يلزمه جواز الصيام وإباحته مع الجنابة إذ لو لم يكن ذلك مباحًا لوجب أن يخصص زمن من الليل للفسل لا يحصل فيه وطء ليتمكن من الصوم وهو متطهر ولكن الآية أباحت الوطء إلى آخر جزء من الليل فعلم من ذلك جواز الصوم مع الجنابة .

فإباحة الصوم مع الجنابة لازم لمعنى لفظ مركب وهذا المعنى المركب هو إباحة الوطء ليلاً حتى طلوع الفجر واللازم والملزوم حكمهما واحد وهو الإباحة ولا أولوية لأحدهما على الآخر بالحكم وهو الإباحه بل هما متساويان فيها ولذلك كان مفهوم الموافقة مساويًا ....

قد يقال : ما سر تمثيل البيضاوى لمفهوم الموافقة بالمثالين السابقين مع أن المتون يراعى فيها الاختصار .

فيقال جوابًا عن ذلك : أن الأسـنوى بين السر فى ذلك وذكر لهذا أمرين :

أحدهما : الإشارة إلى أن مفهوم الموافقة قد يكون أولى كالمثال الأول وقد يكون مساويا كالمثال الثانى وفى ذلك رد على ابن الحاجب حيث اعتبر مفهوم الموافقة هو الأولى فقط .

وثانيهما : أن مفهوم الموافقة قد يكون مكملاً للمنطوق كالمثال الأول تحريم الضرب مكمل لتحريم التأفيف إذ الأمران معًا يحققان ما يجب للوالدين من الاحترام والطاعة وقد لا يكون المفهوم مكملاً للمنطوق كالمثال الثانى فإن إباحة الصوم مع الجنابة يغاير إباحة الوطء ليلا فكل منهما له حالة تخصه .

فإن قيل كيف صح للبيضاوى أن يمثل لمفهوم الموافقة بتحريم الضرب المستفاد من قوله تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ مع تمثيله فى القياس الجلى بقياس الضرب على التأفيف بجامع الإيذاء ليثبت للضرب التحريم كما ثبت للتأفيف مع أن تمثيله للمفهوم بتحريم الضرب يقضى بأن التحريم مستفاد من اللفظ وتمثيله فى القياس للقياس الجلى بقياس الضرب على التأفيف يقضى بأن التحريم ليس مستفادًا من اللفظ بل مستفاد من القياس وفى ذلك تناقض ظاهر فكأنه قال تحريم الضرب مستفاد من اللفظ وتحريم الضرب ليس مستفادًا من اللفظ .

قلنا جوابًا عن ذلك : أن البيضاوى مثل للمفهوم بتحريم الضرب المستفاد من الآية بناء على رأى من يقول أنه من قبيل مفهوم الموافقة وليس ذلك رأيًا للبيضاوى بل هو رأى لغيره والمثال لا يشترط صحته على مذهب من مثل به ولذلك قالوا البحث فى المثال ليس من شأن الرجال .

أما فى القياس فقد مثل البيضاوى للقياس الجلى بقياس الضرب على التأفيف

بجامع الإيذاء ليثبت له التحريم كما ثبت للتأفيف وهذا التمثيل صحيح لأن مذهب البيضاوى أن تحريم الضرب مستفاد من القياس لا من اللفظ فلا تناقض ٠

* * *

مفهوم المخالفة – وأقسامه

مفهوم المخالفة : هو لازم ناشىء عن معنى لفظ مركب حكمه يخالف حكم ملزومه وله أقسام ٠ مفهوم اللقب ، ومفهوم الصفة ، ومفهوم الشرط ، ومفهوم العدد ، ومفهوم الغاية ، وقد تكلم البيضاوى هنا على المفاهيم كلها ما عدا مفهوم الغاية فإنه أرجأ الكلام عليه إلى الكلام على التخصيص ونحن نتابع البيضاوى فيما صنع لتتحقق الغاية من كتابنا وهى منفعة الطلاب ٠

* * *

المسألة الرابعة – مفهوم اللقب ، ومفهوم الصفة

مفهوم اللقب

ليس المراد من اللقب خصوص ما اصطلح عليه النحويون وهو ما أشعر بمدح أو ذم ولم يصدر بأب أو أم وإنما المراد به كل ما يدل على الذات سواء كان علمًا أو كنيةً أو لقبًا مثل زيد ، وأبى على وأنف الناقة ٠

وقد اختلف الأصوليون فى تعليق الحكم بما يدل على الذات سواء كان علمًا أو لقبًا أو كنيةً هل يدل ذلك على نفى الحكم عن غير الذات كما يدل على إثباته للذات أو لا يدل ذلك على نفى الحكم عن غير الذات وإنما يدل على ثبوت الحكم للذات فقط ٠

فمثلاً : إذا قلنا زيد عالم فهل يدل ذلك على نفى العلم عن غير زيد كبكر ومحمد كما يدل على ثبوت العلم لزيد أو لا يدل على نفى العلم عن غير زيد وإنما يدل على ثبوت العلم لزيد فقط اختلف الأصوليون فى ذلك على قولين :

أحدهما : وهو المختار للبيضاوى وهو رأى جمهور العلماء أن تعليق الحكم بما يدل على الذات لا يدل على نفى الحكم عما عدا الذات وإنما يدل على ثبوته للذات فقط ٠

وثانيهما : أن تعليق الحكم بما يدل على الذات يدل على نفى الحكم عن غير الذات كما يدل على ثبوته للذات وهو لبعض العلماء كأبى بكر الدقاق من الشافعية وابن خويز منداد من المالكية وبعض الحنابلة .

* * *

الأدلة

استدل البيضاوى للجمهور بدليل حاصله :

لو كان تعليق الحكم بما يدل على الذات دالاً على نفى الحكم عن غير الذات لما صح القياس لكن القياس صحيح فتعليق الحكم بما يدل على الذات لا يدل على نفى الحكم عن غير الذات .

دليل الملازمة : أن القياس لا يصح مع وجود النص الذى يدل على حكم يخالف الحكم الذى يثبته القياس فى الفرع وما دام تعليق الحكم بالذات يدل على نفى الحكم عما عدا تلك الذات يكون الفرع قد وجد من النص ما يدل على حكمه فيمتنع القياس لوجود هذا النص .

فمثلاً : إذا ورد نص من الشارع يقول فيه « الربا فى القمح حرام » يكون النص مفيداً لحرمة الربا فى القمح ومفيداً لعدم حرمته فيما عداه كالتفاح والحمص وغيرهما فإذا بحث المجتهد عن العلة فى تحريم الربا فى القمح فعلم أنها الطعم مثلاً فلا يمكنه أن يقيس التفاح على القمح بجامع الطعم فى كل منهما ليثبت للتفاح الحرمة الثابتة فى القمح لأن النص دل على أن ما عدا القمح لا يحرم فيه الربا ومن جملة ذلك التفاح فيكون التفاح حكمه الإباحة ولا قياس مع النص .

دليل الاستثنائية : أن القياس ثابت وواقع فى فروع كثيرة جداً ولا ينكره إلا معاند . . .

ناقش الأسنوى هذا الدليل من وجهين :

١ - لا يلزم من القول بمفهوم اللقب نفى القياس لأن مفهوم اللقب على القول بأنه حجة يكون دالاً على تحريم الربا فى القمح مثلا وعلى إباحته فيما عداه وما عدا القمح قد توجد فى بعضه علة التحريم وقد لا توجد العلة فى البعض الآخر فالبعض الذى لم توجد فيه العلة نفى القياس فيه ظاهر لعدم وجود الجامع بين الأصل

والفرع أما البعض الذى وجدت فيه العلة فالقياس فيه ممكن وصحيح ويكون هذا القياس مخصصًا لمفهوم اللقب وتخصيص القياس للمفهوم جائز لأن تخصيص القياس للمنطوق جائز على رأى الجمهور فيكون تخصيص القياس للمفهوم جائزًا من باب أولى لأن المفهوم أضعف من المنطوق فإذا جاز تخصيص الأقوى بالقياس فقد جاز تخصيص الأضعف به بالطريق الأولى ...

٢ - لا يلزم من القول بمفهوم اللقب نفى القياس لأن اللفظ لا يدل بمنطوقه على نفى الحكم عما عدا الذات وإنما يدل عليه بمفهومه المخالف فإذا وجد قياس يثبت حكمًا فى الفرع يخالف الحكم الذى أثبته له المفهوم يكون هذا القياس معارضًا لمفهوم المخالف ولا شك أنه إذا تعارض الدليلان فإن الراجح منهما يقدم على المرجوح .

وبما أن القياس أقوى وأرجح من المفهوم المخالف يكون القياس مقدمًا عليه وبذلك لم يلزم نفى القياس من القول بمفهوم اللقب .

فمثلا قول الشارع : الربا فى القمح حرام يدل على حرمة الربا فى القمح بمنطوقه يدل بمفهومه على إباحة ما عداه ومن جملة ذلك التفاح فيكون التفاح مباحا بمقتضى النص .

فإذا بحث المجتهد عن علة تحريم الربا فى القمح فعلم أنها الطعم فقاس التفاح على القمح بجامع الطعم ليثبت له التحريم كما ثبت فى القمح يكون التفاح قد وجد فيه حكمان **أحدهما** : الإباحة وهذا مستفاد من النص - **وثانيهما** : الحرمة وهذا الحكم مستفاد من القياس وبذلك يتعارض الدليلان وهما القياس ومفهوم اللقب فيقدم القياس على مفهوم اللقب لأنه أرجح منه .

ولضعف هذا الدليل الذى استدل به البيضاوى للجمهور استدل بعضهم بدليل آخر حاصله : لو كان مفهوم اللقب حجة للزم الكفر فى قول القائل عيسى رسول الله لأنه يثبت الرسالة لعيسى وينفيها عن محمد وغيره من باقى الرسل ولا شك أن نفى رسالة من ثبتت رسالته يعتبر كفرًا لكن القائل عيسى رسول الله لا يكون كافرًا اتفاقًا فلا يكون مفهوم اللقب حجة وهو ما ندعيه .

واستدل الدقاق ومن معه بما يأتى :

لو لم يكن تعليق الحكم بالذات دالاً على نفى الحكم عما عدا الذات لما ثبت الحد على من قال لغيره أمى ليست بزانية لأنه نفى الزنا عن أمه فقط ونفى الزنا عن

أمه لا يوجب حدًا عليه اتفاقًا لكن من قال لغيره هذا القول فإنه يحد حد القذف لكونه نفى الزنا عن أمه وأثبته لأم ذلك الغير وهذا قذف بالزنا وهو موجب للحد .

ولا شك أن ثبوت الزنا لأم ذلك الغير إنما جاء من جهة أن اللفظ دل على نفى الزنا عن أم القائل وأثبته لأم غيره فيكون تعليق الحكم بما يدل على الذات دالاً على نفى الحكم عما عدا تلك الذات وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل : بأن الحد إنما ثبت بهذا القول لوجود الخصومه فتكون الخصومة قرينة على أن القائل قد قصد بقوله هذا التعريض بالغير وإلحاق الزنا بأمه ولو انتفت الخصومة بين الشخصين لم يثبت الحد بهذا القول أبدًا وبذلك ظهر أن اللفظ لم يدل باعتبار ذاته على نفى الحكم عن غير الذات وإلا لثبت الحد مطلقًا وجدت خصومة أو لا ولا قائل بذلك .

❋ ❋ ❋

مفهوم الصفة

إذا علق الحكم بصفة من صفات الذات فقد اتفق العلماء على أن اللفظ يدل على ثبوت الحكم للذات عند وجود هذا الوصف ولكنهم اختلفوا فى أن اللفظ هل يدل كذلك على نفى الحكم عن الذات عند انتفاء هذا الوصف أو لا يدل على ذلك ويكون نفى الحكم عند انتفاء الوصف مستفاداً مَن الأصل والبراءة الأصلية .

فمثلاً : إذا قال الشارع فى الغنم السائمة زكاة يكون الشارع قد علق وجوب الزكاة فى الغنم على صفة من صفاتها وهى السوم فالزكاة واجبة فى الغنم السائمة اتفاقًا ولكن هل تجب الزكاة كذلك فى الغنم المعلوفة أو لا تجب ولا يكون الحديث دالاً على ذلك . اختلف العلماء فى ذلك على قولين :

القول الأول : تعليق الحكم بالصفة يدل على نفى الحكم عن الذات عند انتفاء الصفة وهذا القول لجمهور العلماء من الأشاعرة والمتكلمين ، منهم الشافعى وإمام الحرمين وهو المختار للبيضاوى .

القول الثانى : تعليق الحكم بالصفة لا يدل على نفى الحكم عن الذات عند انتفاء الصفة بل يكون ذلك مسكوتا عنه ويعلم النفى من البراءة الأصلية وهذا القول لجمهور الحنفية وبعض الشافعية كالغزالى وابن سريج وأبى بكر الباقلانى واختاره الآمدى .

❋ ❋ ❋

تحرير محل النزاع

ومحل النزاع بين الطرفين إذا لم يظهر لتخصيص الوصف بالذكر فائدة أخرى غير نفى الحكم عن الذات عند انتقاء الوصف فإن ظهر لتخصيصه بالذكر فائدة أخرى ككونه سئل عنه بخصوصه فوقع فى الجواب ليكون الجواب مطابقًا للسؤال أو يكون تخصيصه بالذكر لأن هذا الوصف هو الغالب والكثير فى ذلك الوقت فلا خلاف فى أن نفى الوصف لا يدل على نفى الحكم عن الذات بل يكون اللفظ دالاً على ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف فقط ·

فمثلا قوله عليه السلام فى الغنم السائمة زكاة إذا ثبت أن السائل قد سأل عن وجوب الزكاة السائمة بخصوصها يكون الرسول قد خصص الوصف بالذكر لأنه المسئول عنه ليكون الجواب مطابقًا للسؤال وبذلك يكون الوصف قد ظهر لتخصيصه بالذكر فائدة أخرى فلا يكون من محل النزاع ·

وقوله تعالى : ﴿ ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ﴾ خصص الوصف وهو خشية الإملاق بالذكر لأن الغالب أن العرب إنما كانوا يقتلون أولادهم لذلك ومن هنا يعلم أن الوصف قد ذكر لفائدة أخرى غير نفى الحكم فلا تكون الآية من محل النزاع ·

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول بأدلة ثلاثة :

١ - نفى الحكم عند الانتفاء الوصف هو المتبادر من اللفظ عند الإطلاق·وكل ما كان كذلك كان اللفظ دالا عليه فنفى الحكم عند انتفاء الوصف اللفظ دال عليه - وهو المطلوب ·

دليل الصغرى : قوله ﷺ مطل الغنى ظلم وقول بعض الناس الميت اليهودى لا يبصر فإن الحديث يتبادر منه أن مطل غير الغنى ليس ظلمًا ولذلك فهم هذا الفهم من يحتج بفهمه لغة كأبى عبيدة والشافعى رضي الله عنه والقول المذكور يتبادر منه عرفًا أن الميت غير اليهودى يبصر ولذلك يعيب أهل العرف على هذا القائل وينكرون عليه قوله ويستهزءون به فلو لم يكن هذا الفهم متبادرًا من اللفظ لما كان هناك موجب للإنكار ولا للاستهزاء ·

دليل الكبرى : أن تبادر المعنى من اللفظ من العلامات التى تدل على أن اللفظ حقيقة فى هذا المعنى ولا شك أن اللفظ يدل على معناه الحقيقى ما دام لم يوجد من القرائن ما يمنع من حمل اللفظ عليه .

٢ - تخصيص الوصف بالذكر دون غيره من الأوصاف لابد له من فائدة وإلا كان ذكره عبثًا وترجيحًا بلا مرجح وقد بحثنا عن فائدة له فلم نجد سوى نفى الحكم عن الذات عند انتفاء هذا الوصف - لأن فرض المسألة أن الوصف لم تظهر له فائدة إلا نفى الحكم عند انتفاء الوصف - فوجب أن يكون اللفظ دالاً على نفى الحكم عند انتفاء الصفة منعًا من اللغو وصونًا للكلام عن العبث - وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل : بأنه منقوض بمفهوم اللقب إذ يقال فيه أن تخصيص الذات بالحكم لا فائدة له إلا نفى الحكم عن غير هذه الذات فوجب أن يكون اللفظ دالاً على ذلك وإلا كان الكلام لغواً وعبثًا فيكون مفهوم اللقب حجة مع أنكم لم تقولوا بحجيته .

وأجيب عن هذا : بأن تخصيص الذات بالحكم فى مفهوم اللقب له فائدة غير نفى الحكم عن الذات وهى تصحيح الكلام فإن الكلام بدون الذات لا يصح لأن الذات جعلت فى الإسناد والطرف الثانى هو الحكم بخلاف الصفة فإنه ليس لتخصيصها بالذكر فائدة إلا نفى الحكم عند انتفائها لما علم من أن وجود فائدة أخرى لها يجعل الكلام خارجًا عن محل النزاع .

٣ - تعليق الحكم بالصفة تعليق له بالمشتق فإن الصفة من قبيل المشتقات وتعليق الحكم بالمشتق يدل على أن مبدأ الاشتقاق هو العلة بطريق الإيماء وهو من الطرق المعتبرة فى إفادة العلية فيكون الوصف الذى علق عليه الحكم علة لذلك الحكم - ونفى العلة يستلزم نفى المعلول حيث لم يوجد للمعلول إلا علة واحدة وبذلك يكون نفى الوصف دالاً على نفى الحكم بطريق اللزوم ويكون اللفظ دالاً على ذلك بدلالة الالتزام - وهو ما ندعيه .

واستدل أصحاب القول الثانى بدليلين :

١ - لو كان اللفظ دالاً على نفى الحكم عند انتفاء الصفة لكانت دلالته على ذلك إما بطريق الدلالة المطابقية أو التضمنية أو الالتزامية لكن اللفظ لا يدل على ذلك لا مطابقة ولا تضمنًا ولا التزامًا فلا يكون اللفظ دالاً على نفى الحكم عند انتفاء الصفة - وهو المطلوب .

دليل الملازمة : أن الدلالة اللفظية منحصرة فى هذه الأنواع الثلاثة وهى المطابقية والتضمنية والالتزامية ...

دليل الاستثنائية : أن نفى الحكم عند انتفاء الصفة ليس هو المعنى المطابقى للفظ لأن المعنى المطابقى له هو ثبوت الحكم عند ثبوت الصفة كما أن نفى الحكم عند انتفاء الصفة ليس جزءًا من المعنى المطابقى له وبذلك ظهر أن اللفظ لا يدل على نفى الحكم عند انتفاء الصفة لا بالمطابقة ولا بالتضمن .

كذلك لا يدل اللفظ على نفى الحكم عند انتفاء الصفة بالدلالة الالتزامية لأن شرطهما أن ينتقل الذهن من المعنى الملزوم إلى اللازم والذهن هنا قد يتصور المعنى الملزوم الذى وضع له اللفظ من غير أن يتصور نفى اللازم أو نفى الحكم عن هذا اللازم .

فمثلاً : قوله عليه السلام فى الغنم السائمة زكاة يتصور الذهن وجوب الزكاة فى السائمة دون أن يتصور المعلوفة ودون أن يتصور نفى الزكاة عن المعلوفة ويقال مثل ذلك فى غيره من الأمثلة وبذلك فلا يدل اللفظ على نفى الحكم عند انتفاء الصفة بطريق الدلالة الالتزامية لعدم توفر شرطها كما لا يدل اللفظ عليه بالمطابقة ولا بالتضمن وبذلك لا يكون اللفظ دالاً عليه .

نوقش هذا الدليل : بمنع الاستثنائية فإن اللفظ يدل على نفى الحكم بالدلالة الالتزامية لما سبق من أن الوصف علة للحكم ونفى العلة يستلزم نفى المعلول الذى ليس له إلا علة واحدة .

٢ - لو كان اللفظ دالاً على نفى الحكم عند انتفاء الصفة لكان قوله تعالى : ﴿ ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ﴾ دالاً على إباحة قتل الأولاد عند عدم خشية الفقر لكن الآية لا تدل على ذلك فلا يكون اللفظ دالاً على نفى الحكم عند انتفاء الصفة - وهو ما ندعيه .

دليل الملازمة : أن الآية جزئى من جزئيات القاعدة التى وقع النزاع فيها وثبوت الحكم للكلى ثبوت لكل جزئى من جزئياته .

دليل الاستثنائية : أن قتل الأولاد حرام مطلقًا فى حالة الفقر أو فى حالة الغنى فكيف تدل الآية على إباحته فى حالة الغنى .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : ليست الآية من مفهوم المخالفة بل الآية من مفهوم الموافقة الأولوى لأنه إذا لم يجز قتل الأولاد فى حالة الفقر والضيق الذى هو مظنة لإباحته فلأن يكون قتلهم فى وقت الغنى والميسرة غير جائز بطريق الأولى .

الوجه الثانى : نسلم أن الآية من مفهوم المخالفة ولكن نقول أنها ليست من محل النزاع لأن ذكر الوصف قد ظهر له فائدة سوى نفى الحكم عند انتفائه وتلك الفائدة هى أن الغالب من أحوال العرب أنهم إنما كانوا يقتلون أولادهم خشية الفقر .

* * *

المسألة الخامسة - فى مفهوم الشرط

المراد من الشرط هنـــا الأدوات التى اعتبرهـا النحاة دالة على الشرطية مثل : إن ، وإذا ، ومتى وغيرها من أوات الشرط .

فإذا علق الحكم على شىء بأداة من أدات التعليق والشرط المعروفة مثل قوله تعـالى : ﴿ وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن ﴾ فقد وجدت أمور أربعة :

١ - ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط - فيجب الاتفاق على المطلقة فى الآية عند وجود الحمل .

٢ - دلالة أداة الشرط وهى (أن) فى الآية على ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط .

٣ - عدم المشـروط عند عدم الشرط فلا يجب الانفـــاق عند عدم وجـــود حمل . .

٤ - دلالة أداة الشرط وهى (أن) فى الآية على انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط وقد اتفق العلماء على الثلاثة الأول واختلفوا فى الأمر الرابع وهو دلالة أداة الشرط على انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط .

فذهب جمهور الأصوليون ومنهم الشافعى وإمام الحرمين ، وأبو بكر الرازى إلى أن أداة الشرط تدل على نفى المشروط عند انتفاء شرطه واختار البيضاوى هذا المذهب .

وذهب فريق آخر إلى أن أداة الشرط لا تدل على انتفاء المشروط عند انتفاء

شرطه وإنما انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط يعلم من البراءة الأصلية وقد نقل هذا القول عن مالك وأبى حنيفة واختاره أبو بكر الباقلانى والغزالى من الشافعية ·

* * *

تحرير محل النزاع

ومحل النزاع بين الطرفين إذا لم يظهر للشرط فائدة أخرى وإلا كانت الأداة غير دالة اتفاقًا على انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط مثل قول الرجل لابنه أطعنى إن كنت ابنى وقوله تعالى : ﴿ فكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واشكروا نعمة الله إن كنتم إياه تعبدون ﴾ ·

* * *

الأدلة

استدل البيضاوى للجمهور : بأن النحاة قالوا إن هذه الأدوات إن وإذا ولو ومتى · أدوات شرط ومعلوم أن نفى الشرط يدل على نفى المشروط وبذلك تكون هذه الأدوات دالة على انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط - وهو ما ندعيه ·

نوقش هذا الدليل من وجهين :

١ - تسمية النحاة لهذه الأدوات بأدوات الشرط تسمية اصطلاحية لهم كاصطلاحهم على النصب والرفع ولا حجة فى كلامهم إنما الحجة فى كلام اللغويين لأنهم يضعون الألفاظ لمعانيها الحقيقة ولم يرد عن اللغويين ما يفيد تسمية هذه الأدوات بأدوات الشرط حتى يؤخذ من هذه التسمية أن الأدوات تدل على انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط ·

وأجيب عن هذا : بأن النحويين لما استعملوا هذه الأدوات فى الشرط أخذ من هذا الأستعمال أن اللغويين قد وضعوها لذلك أى لنفى المشروط عند انتفاء الشرط إذ لو وضعها اللغويون لغير هذا واستعملها النحويون فى الشرط لكان معنى هذا أن النحويين قد نقولها عن معناها إلى معنى آخر والنقل خلاف الأصل لا يصار إليه إلا لقرينة ولا قرينة فالحقيقة أننا نحتج بكلام اللغويين غاية الأمر أن استعمال النحويين اعتبر طريقة لمعرفة وضع اللغويين لهذه الأدوات وهذا لا شىء فيه ·

٢ - سلمنا أن اللغويين وضعوا هذه الأدوات للشرط ولكن لا نسلم أن نفى

المشرط دائمًا يدل على نفى المشروط بل محل ذلك إذا لم يكن للمشروط إلا شرط واحد أما إن كان المشروط له شرطان على البدل كالصلاة بالنسبة للوضوء والتيمم فإن نفى أحدهما على التعيين لا يدل على نفى المشروط لجواز بقائه مع البدل وبذلك ظهر أن نفى الشرط لا يدل على نفى المشروط دائمًا ·

وأجيب عن ذلك : أن المشروط إذا كان له شرطان على البدل لم يكن الشرط واحدًا معينًا منهما بل يكون الشرط أحدهما لا بعينه ونفى الواحد لا بعينه إنما يتحقق بنفى جميع أفراده ولا شك أن نفى الشرط بانتفاء جميع أفراده يدل على نفى المشروط وبذلك يتم قولنا أن نفى الشرط يدل على نفى المشروط ·

على أننا نقول إن كلامنا فى شرط معين قام الدليل على شرطيته بخصوصه - فالقول بأن الشرط قد يكون له بدل يعتبر خروجًا عن محـــل النزاع ·

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن أداة الشرط لو دلت على انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط لكان قوله : ﴿ ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنًا ﴾ دالاً على أن الإكراه على الزنا غير حرام عند إرادة الزنا لكن الآية لا تدل على ذلك فلا تكون أداة الشرط دالة على نفى المشروط عند انتفاء الشرط - وهو ما ندعيه ·

دليل الملازمة : أن الآية جزئى من جزئيات محل النزاع وثبوت الحكم للكلى ثبوت لكل جزئى من جزئياته ·

دليل الاستثنائية : أن الإكراه على الزنا حرام مطلقًا وجدت الرغبة فيه أو لم توجد فالآية لم تدل على نفى حرمته عند إرادته ·

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : ليست الآية من محل النزاع لأن تخصيص الشرط بالذكر قد ظهر له فائدة غير نفى الحكم عند انتفائه وتلك الفائدة هى التقبيح والتشنيع على هؤلاء الذين يكرهون الإماء على الزنا ويحملونهن عليه مع أن الإماء أنفسهن لا رغبة لهن فيه ·

الوجه الثانى : سلمنا أن الآية من محل النزاع ولكن لا نسلم أن الآية لا تدل على نفى حرمة الإكراه عند وجود الرغبة فى الزنا بل نقول أنها تدل على أن الإكراه فى هذه الحالة غير حرام لكن لا يلزم من كونه غير حرام أن يكون مباحًا فإن الإكراه فى هذه الحالة لا يتعلق به تحريم ولا إباحة لأنه مستحيل لا يتصور وقوعه ·

فإن الإكراه معناه حمل الشخص على شيء ضد رغبته وما دام الفتيات يرغبن الزنا فكيف يتصور اكراههن عليه .

وإذا ثبت أن الإكراه فى هذه الحالة محال ثبت أنه لا يتعلق به إباحة ولا تحريم لأن الأحكام إنما تتعلق بأفعال المكلفين المقدورة لهم والمستحيل غير مقدور لهم فلا يتعلق به حكم .

* * *

المسألة السادسة - فى مفهوم العدد

إذا خصص الحكم بعدد معين وقيد به مثل قوله تعالى : ﴿ فاجلدوهم ثمانين جلدة ﴾ فهل يدل اللفظ على نفى الحكم عن غير ذلك العدد سواء كان ذلك الغير زائدًا عن العدد الذى قيد به الحكم أو ناقصًا عنه أو لا يدل اللفظ على ذلك ، اختلف الأصوليون فى هذا على قولين :

القول الأول : أن تخصيص الحكم بعدد لا يدل على نفيه عن غير هذا العدد سواء كان ذلك الغير زائدًا أو ناقصًا - واختار هذا القول البيضاوى وإمام الحرمين وأبو بكر الباقلانى .

القول الثانى : أن تخصيص الحكم بعدد معين يدل على نفيه عن غير هذا العدد زائدًا كان العدد أو ناقصًا - وقد نقل هذا القول عن الشافعى رضي الله عنه .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأن الأعداد وإن كانت مختلفة باعتبار حقيقتها إلا أن ذلك لا يوجب اختلافها فى الأحكام لأن اشتراك المختلفات فى حكم واحد غير ممتنع وما دام الأمر كذلك فلا يكون تخصيص الحكم بعدد موجبًا لنفى ذلك الحكم عن غيره من الأعداد حتى يكون اللفظ دالاً على ذلك .

واستدل أصحاب القول الثانى : بقوله صلى الله عليه وسلم عندما نزل قوله تعالى : ﴿ استغفر لهم أو لا تستغفر لهم أن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ﴾ والله لأزيدن على السبعين فقد فهم عليه السلام من الآية أن نفى المغفرة مقيد بالسبعين فإذا زاد العدد عن السبعين فقد انتفى الحكم وهو عدم المغفرة وجاء بدله حكم آخر وهو

المغفرة ولذلك قال لأزيدن على السبعين فيكون تخصيص الحكم بعدد دالاً على نفى الحكم عن غير هذا العدد المعين وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : هذا القول لم يثبت عن الرسول فإنه من المستبعد أن يفهم الرسول ذلك من الآية مع ظهور أن التقييد بالعدد إنما قصد منه المبالغة فى اليأس وقطع الأطماع عن المغفرة واستعمالات العرب تدل على ذلك فإنهم يقولون تشفع له أو لا تشفع له أن تشفع له سبعين مرة فلن يفيده ذلك ، وقصدهم من هذا المبالغة فى نفى الشفاعة عنه : فالحديث ضعيف ولا حجة فى الضعيف .

رد هذا : بأن الحديث ليس بضعيف فقد ورد فى البخارى ومسلم فالقول بضعفه باطل . لأنكم تقولون إن أصح الأسانيد ما اتفق عليه البخارى ومسلم وهذا السند قد اتفق عليه البخارى ومسلم فكيف تقولون بضعفه .. أ هـ .

الوجه الثانى : أن الرسول عليه السلام لم يقل ما قاله بناء على فهمه من الآية بل قال ذلك لأن المغفرة ثابتة باعتبار الأصل فإن رحمة الله وسعت كل شىء فلما وردت الآية وقيد فيها عدم المغفرة بسبعين مرة كانت الزيادة على هذا العدد موجبة للمغفرة باعتبار الأصل - (والعرب كانت تستعمل العدد فى المبالغة كما كانت تستعمله فى غير ذلك) فالقول بأنهم كانوا يستعملون العدد فى المبالغة فقط غير صحيح على اطلاقه .

* * *

اختيار الرازى

ونظراً لمناقشة كل من الرأيين السابقين اختار الإمام الرازى رأيًا وسطًا بين الرأيين السابقين يتلخص فى أن تخصيص الحكم بعدد معين لا بد باعتبار ذاته - أى بقطع النظر عن القرائن الخارجية على حكم فى العدد الزائد عن العدد الذى قيد به الحكم ولا فى الناقص عنه ، ولكنه قد يدل بواسطة القرائن الخارجية على حكم فى الزائد أو فى الناقص ويتبين ذلك مما يأتى :

١ - إذا كان العدد الذى قيد به الحكم علة لذلك الحكم اقتضى ذلك ثبوت الحكم فى العدد الزائد ونفيه عن العدد الناقص لثبوت العلة فى العدد الزائد ونفيها فى

العدد الناقص « ولا شك أن ثبوت العلة يقضى بثبوت المعلول ونفى العلة يقضى بنفى المعلول » .

مثال ذلك قوله ﷺ إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا قيد فيه الحكم وهو نفى الخبث والنجاسة عن الماء بعدد معين هو بلوغ الماء قلتين وهذا العدد علة للحكم فاقتضى ذلك ثبوت الحكم وهو نفى الخبث عن الماء فى العدد الزائد كبلوغ الماء ثلاث قلل أو أربعا لتحقيق العلة وهى القلتان فى ضمن الثلاثة وفى ضمن الأربعة وثبوت العلة يقتضى ثبوت المعلول .

كما يقضى الحديث بأن الماء ينجس إذا كان أقل من القلتين لذهاب علة عدم النجاسة وهى القلتان ونفى العلة يقتضى نفى المعلول .

٢ - قد يكون الحكم الذى قيد بالعدد تحريمًا أو كراهةً وفى هذه الحمالة يثبت الحكم الذى قيد بالعدد فى العدد الزائد وأما العدد الناقص فيكــون حكمه مسكوتا عنه .

فتحريم جلد القاذف مِائة جلدة يقضى بتحريم جلده مائتين أو أكثر بطريق الأولى وأما جلده أقل من مائة فلا يدرى حكمه من اللفظ بل هو مسكوت عنه ؟ وكراهة غسل أعضاء الوضوء أربع مرات يدل على ثبوت الكراهة فى الخمس مرات وفى الست بطريق الأولى وأما ما نقص عن أربع مرات فلا يعلم حكمه من اللفظ بل هو مسكوت عنه .

٣ - قد يكون الحكم الذى قيد بالعدد إيجابًا أو ندبًا أو إباحة وفى هذه الحالة يثبت الحكم فى العدد الناقص وأما العدد الزائد فيكون حكمه مسكوتًا عنه ولا يعلم من اللفظ فإيجاب خمس صلوات يدل على إيجاب الأربعة والثلاثة ولا يدل على إيجاب ما زاد على الخمسة فحكم الزائد مسكوت عنه وندب التصدق بعشرة دراهم يدل على ندب التصدق بتسعة وثمانية أما التصدق بأكثر من عشرة فلا يعلم حكمه من اللفظ فحكمه مسكوت عنه وإباحة التزوج من أربعة نسوة يدل على إباحة التزوج من اثنتين وثلاثة وأما تزوج ما زاد على الأربع فحكمه مسكوت عنه .

ومما قاله الرازى ظهر أن العدد باعتبار ذاته لم يدل على حكم فى الزائد ولا فى الناقص وإنما الدلالة جاءت من القرائن الخارجية وهو تفصيل لا بأس به فينبغى اختياره وحمل ما شاع من قول العلماء « العدد لا مفهوم له » على هذا فيكون معناه لا مفهوم

له باعتبار ذاته فلا ينافى أن يكون له مفهوم باعتبار غيره كالقرائن الخارجية التى سبق بيانها ·

* * *

المسألة السابعة

فيما يحتاج إليه اللفظ عند عدم استقلاله فى أفادة معناه :

اللفظ قد يستقل بمنطوقه أو بمفهومه فى الدلالة على معناه بمعنى أنه لا يحتاج إلى غيره فى إفادة هذا المعنى مثل قوله ﷺ فى الغنم السائمة زكاة فإنه يدل بمنطوقه على وجوب الزكاة فى السائمة ويدل بمفهومه على عدم وجوبها فى المعلوفة واللفظ غير محتاج فى إفادة هـذا المعنى إلى غيره فيصدق عليه أنه لفظ مستقل فى إفادة معناه ·

وقد لا يستقل اللفظ فى إفادة معناه بل يحتاج إلى إنضمام غيره إليه ليفيد هذا المعنى هذا اللفظ بأنه غير مستقل فى الدلالة على معناه ·

والذى يحتاج إليه اللفظ فى إفادة معناه لا يخلو عن واحد من أمور أربعة :

١ - النص · ٢ - الإجماع ·

٣ - القياس · ٤ - قرينة حال المتكلم ·

١ - النص : مثل قوله تعالى : « أفعصيت أمرى » فإنه لا يستقل فى إفادة أن تارك الأمر يستحق العقاب بل لابد من انضمام النص الآخر إليه وهو قوله تعالى : ﴿ ومن يعص الله ورسول فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا ﴾ ليكون النص الثانى دالاً على أن العاصى يستحق العقاب وبذلك يكون مجموع النصين دالاً على أن تارك الأمر يستحق العقاب · وهو قوله تعالى : ومن يعص الله ورسوله · وقوله : أفعصيت أمرى ·

ومثل قوله تعالى : ﴿ وحمله وفصاله ثلاثون شهرا ﴾ فإنه لا يستقل فى إفادة أن أقل مدة الحمل ستة أشهر بل لا بد من انضمـام النص الآخر إليه وهو قوله تعالى : ﴿ والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين ﴾ لتكون الآية الثانية دالة على أن أكثر مدة الرضاع سنتان فإذا أخرج الحولان من مجموع ما دلت عليه الآية الأولى للرضاع والحمل علم أن الباقى وهو ستة أشهر للحمل فقط وتلك هى أقل مدة للحمل ·

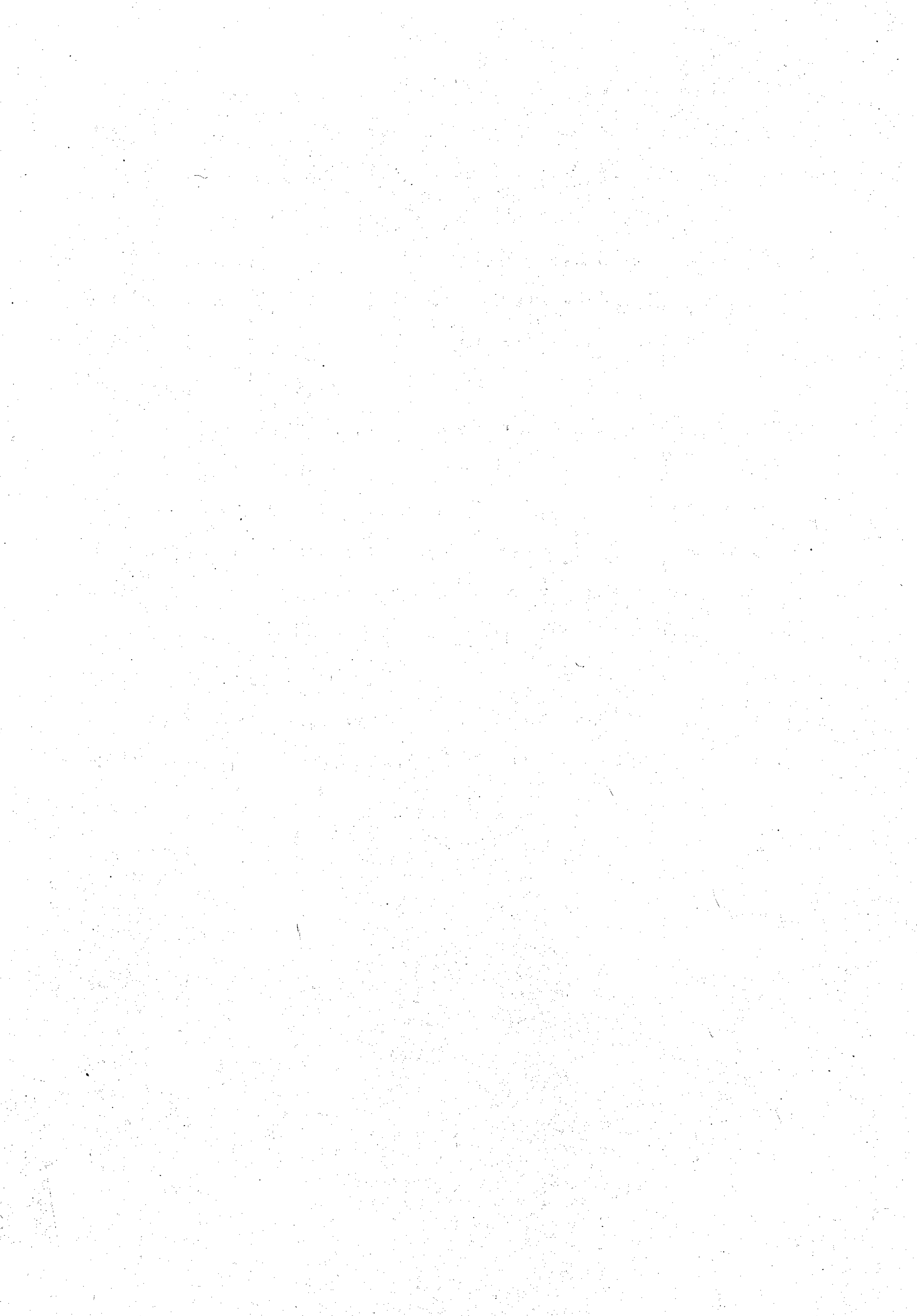
٢ - **الإجماع** : مثل قوله ﷺ (الخال وارث من لا وارث له) فإن هذا النص غير مستقل فى إفادة أن الخالة ترث لأن لفظ الخال لا يشملها فكان لابد من انضمام غيره إليه فى إفادة هذا المعنى وذلك الغير هو الإجماع على أن الخالة تعطى حكم الخال وبذلك ثبت من مجموع الأمرين أن الخالة ترث ٠

٣ - **القياس** : فإذا ورد نص الشارع على أن التفاضل فى القمح حرام لم يكن هذا النص مستقلاً فى إفادة حرمة التفاضل فى التفاح لأن لفظ القمح لا يشمله فكان لابد من انضمام غيره إليه ليفيد حرمة التفاضل فى التفاح فانضم إليه القياس على القمح لوجود علة التحريم فيهما معًا وهى الطعم ٠

٤ - **قرينة حال المتكلم** : مثل قوله عليه الصلاة والسلام (الاثنان فما فوقهما جماعة ، فإن هذا اللفظ غير مستقل فى افادة أن أقل الجماعة فى الصلاة اثنان لاحتمال أن يكون المراد من الحديث أن أقل الجمع فى اللفظ اثنان فيكون المراد بالجماعة المعنى اللغوى دون المعنى الشرعى فاحتاج إلى غيره ليفيد هذا المعنى وذلك الغير هو قرينة حال المتكلم فإن المتكلم بهذا إنما هو الرسول عليه الصلاة والسلام وهو انما بعث لبيان الأحكام الشرعية دون المعانى اللغوية فكانت تلك القرينة مرجحة لكون المراد من الجماعة فى الصلاة ٠

وبانتهاء الكلام على هذه المسألة انتهى الكلام على الباب الأول من أبواب الكتاب الأول فى الكتاب ويلى هذا الكـلام على الباب الثانى من أبواب الكتاب الأول ٠

* * *



الباب الثانى

فى الأوامر والنواهى وفيه فصول

- الفصل الأول : فى لفظ الأمر .
- الفصل الثانى : فى صيغة الأمر .
- الفصل الثالث : فى النهى .



الفصل الأول

فى لفظ الأمر – وفيه مسألتان

المسألة الأولى فيما وضع له لفظ « أمر »

لفظ أمر مكون من حروف ثلاثة هى : الألف، والميم ، والراء ، وقد اختلف العلماء فى مدلوله لغةً فذهب الجمهور إلى أن مدلوله لغةً هو القول الطالب للفعل مطلقًا سواء صدر هذا القول من الأعلى للأدنى أو بالعكس أو صدر من المساوى وهذا القول هو المختار للبيضاوى ·

وذهب أكثر المعتزلة وبعض الأشاعرة كأبى إسحاق الشيرازى إلى أن مدلوله لغةً هو القول الطالب للفعل بشرط صدوره ممن هو أعلى رتبة لمن هو دونه فى المرتبة – فإن صدر هذا القول من الأدنى رتبة لمن هو أعلى منه أو صدر من المساوى لا يكون أمرًا بل إن صدر من الأدنى للأعلى فهو دعاء وإن صدر من المساوى فهو التماس ·

وقال أبو الحسين البصرى من المعتزلة أن مدلوله لغة هو القول الطالب للفعل مع الاستعلاء – واختار هذا القول الآمدى وابن الحاجب والإمام الرازى – ومعنى الاستعلاء اعتبار الآمر نفسه فى مرتبة أعلى من رتبة غيره وإن لم يكن ذلك حاصلاً باعتبار الواقع وهذا هو الفرق بين الاستعلاء الذى اشترطه أبو الحسين البصرى وبين العلو الذى اشترطه أكثر المعتزلة فإن العلو معناه أن الآمر فى رتبة أعلى من رتبة المأمور باعتبار الواقع ونفس الأمر بخلاف الاستعلاء كما تقدم ويظهر الاستعلاء فى كيفية النطق باللفظ بأن يكون بصوت مرتفع مع غلظة فيه ومن هنا ظهر أن العلو هيئة ترجع إلى الشخص نفسه أما الاستعلاء فإنه هيئة ترجع إلى الكلام والنطق به ·

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأن لفظ الأمر قد استعمل فى القول الطالب للفعل مجردًا عن العلو والاستعلاء كما استعمل فيه مع العلو والأصل فى الاستعمال الحقيقة فكان لفظ الأمر حقيقة فى الجميع ·

فمن الأول قوله تعالى حكاية عن فرعون ﴿ ماذا تأمرون ﴾ وقول دريد بن الصمة لنظرائه :

أمرتهم أمرى بمنعرج اللوى فما استبانوا النصح إلا ضحى الغد

فالآية سمت ما صدر عن قوم فرعون لفرعون فى معرض المشورة أمرًا مع أن قوم فرعون أقل رتبة من فرعون وفى الوقت نفسه يبعد أن يظهروا الاستعلاء عليه فى وقت المشورة فقد وجد الأمر من غير علو ولا استعلاء .

والبيت قاله دريد لنظرائه وهم يماثلونه فى الرتبة فلا علو ولا استعلاء وإنما فيه مساواة .

ومن الثانى قوله تعالى : ﴿ وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها ﴾ ، وقوله تعالى فى شأن إسماعيل عليه السلام ﴿ وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة﴾ وقوله ﷺ : « مروا أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر » فالآية الأولى الأمر فيها صادر من الله والعلو فى ذلك ظاهر واضح والآية الثانية جعلت ما صدر من إسماعيل لأهله أمرًا والحديث موجه من الرسول لأمته والأنبياء أعلى رتبة ممن دونهم فالعلو محقق فى الجميع .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن لفظ الأمر لو كان حقيقة فى القول الطالب للفعل إذا صدر من الأدنى للأعلى لما ذم أهل العرف من قال لمن هو أعلى رتبة منه « أمرتك بكذا » لكونه تكلم بلفظ مستعمل فى معناه الذى وضع اللفظ له لكن أهل العرف يذمون من قال هذا القول ويلومونه عليه فلزم من ذلك أن يكون لفظ الأمر غير حقيقة فى هذا القول ولزم أن يكون العلو معتبرًا فى حقيقته - وهو ما ندعيه .

نوقش هذا من وجهين :

الوجه الأول : لا نسلم أن أهل العرف ذموه على مجرد التلفظ بهذا القول مع كونه أقل رتبة ممن وجه الأمر إليه بل إنما ذموه لأنه أظهر الاستعلاء والعظمة على من هو أعلى منه رتبة ومقامًا فتجنب بذلك آداب المخاطبة ولا شك أن من لم يراع آداب المخاطبة وإن تكلم بالحقيقة يستحق الذم واللوم .

الوجه الثانى : لو اشترط العلو فى حقيقة الأمر لانتفى الأمر عند انتفائه ضرورة أن المشروط ينتفى عند شرطه لكن الأمر لم ينتف عند انتفاء العلو فقد قال من يحتج بقول عمرو بن العاص وقد كان أميرًا لمعاوية بن أبى سفيان وقد كان خليفة :

أمرتك أمرا حازما فعصيتنى وكان من التوفيق قتل ابن هاشم

فقد سمى عمرو بن العاص ما قاله للخليفة أمرًا مع أن رتبته أقل من رتبة الخليفة والأصل فى الكلام الحقيقة والمراد من ابن هاشم فى البيت رجل من بنى هاشم خرج على معاوية بالعراق فقدر عليه معاوية فأشار عليه عمرو بن العاص أن يقتله فلم يعمل بمشورته وأطلق سراحه فخرج عليه مرة ثانية فأنشد عمرو هذا البيت لمعاوية مذكرًا له بمشورته التى لم يأخذ بها : وبهذا يعلم أنه ليس المراد منه على ابن أبى طالب كرم الله وجهه .

واستدل أبو الحسين البصرى ومن معه بأن الأمر إذا صدر مع الخضوع والتذلل لا يعتبر قائله آمرًا بخلاف ما إذا صدر من المستعلى فإنه يسمى أمرًا ولذلك يذمون من صدر منه الأمر مع الاستعلاء دون من صدر منه الأمر مع التذلل والخضوع فكان الاستعلاء شرطا فى الأمر - وهو ما ندعيه .

نوقش هذا بما نوقش به دليل المعتزلة السابق وقد تقدم ما نوقش به دليل المعتزلة .

قلنا فيما سبق أن البيضاوى جعل الأمر حقيقة فى القول الطالب للفعل ولذلك عرفه بقوله : الأمر هو القول الطالب للفعل .

* * *

شرح التعريف

القول : هو اللفظ المستعمل سواء كان مفردًا أو مركبًا فهو أعم من الكلام لأن الكلام هو اللفظ المركب وأخص من اللفظ لأن اللفظ يشمل المهمل والمستعمل والقول خاص بالمستعمل : ومما تقدم يعلم أن الكلام أخص من القول ∴ فكان الأحسن أن يعبر به لأن مدلول الأمر مركب لا مفرد فالمناسب له الكلام دون القول والقول جنس فى التعريف يشمل كل قول سواء كان لفظيًا أو نفسيًا وسواء كان طالبًا للفعل أو طالبًا للترك أو كان لا طلب فيه أصلاً كالخبر وما فى معناه فخرج عنه اللفظ المهمل كما خرج عنه الطلب بالإشارة أو القرائن لمفهمة فإن ذلك كله لا يسمى أمرًا .

وقوله « الطالب » قيد أول يخرج به الخبر وما فى معناه كالترجى والتمنى لأن هذه الأشياء لا طلب فيها ووصف القول بأنه طالب مجاز مرسل من باب إطلاق اسم السبب وإرادة المسبب لأن الطالب الحقيقى هو المتكلم بالصيغة .

وقوله « للفعل » المراد به فعل خاص وهو المقابل للكف والترك وبذلك يكون هذا القيد مخرجًا للنهى لأن النهى وإن صدق عليه أنه قول طالب للفعل إلا أن الفعل فى النهى هو خصوص الكف .

* * *

ما يرد على التعريف

اعترض على التعريف السابق بأنه غير جامع وغير مانع أما أنه غير جامع فلأنه لا يشتمل كف عن كذا ودع كذا ، واترك كذا فإن هذه أوامر اتفاقًا مع أنها غير داخلة فى التعريف لأن الفعل فى هذه الأوامر هو خصوص الكف .

وأما أنه غير مانع فلأنه يدخل فيه مثل قولنا أنا طالب منك كذا ، وأوجبت عليك كذا فإن كلا منهما قول طالب للفعل والفعل غير كف فمقتضى التعريف أن يكون كل منهما أمرًا مع أن كل منهما خبر .

* * *

الجواب

أجيب عن الاعتراض الأول من وجهين :

الوجه الأول : أن هذه وإن كانت أوامر باعتبار الظاهر إلا أنها نواهى باعتبار أن المطلوب فيها الكف فلا مانع من جعلها نواهى وخروجها عن الأوامر لأننا نتكلم فى الأوامر النفسية لا فى الأوامر اللفظية .

الوجه الثاني أن الكف نوعان أحدهما : قد دل عليه بلفظ كف ودع ، وأترك ومثل هذا يعتبر أمرًا ويكون داخلاً تحت قولنا « للفعل » ويكون الفعل ملاحظًا فيه أن يكون غير كف أو يكون كفًا ولكن دل عليه بلفظ كف ونحوه . **وثانيهما** : كف دل عليه بلفظ كف ونحوه ومثل هذا يعتبر نهيًا وهو خارج عن التعريف بقولنا «للفعل» .

وأجيب عن الاعتراض الثانى : بأن معنى قولنا « الطالب للفعل » أى المنشىء للطلب ابتداءًا - وبذلك يكون مثل قولنا أوجبت عليك كذا، وأنا طالب منك كذا ليس داخلاً فى التعريف لأنه ليس منشئًا للطلب بل هو مخبر عن حصول طلب سابق .

هل يكون الأمر حقيقة فى غير القول الطالب للفعل ؟

بعد اتفاق الأصوليين على أن استعمال الأمر فى القول الطالب للفعل حقيقة

اختلفوا فى أستعماله فى غير القول الطالب للفعل كاستعماله فى الشىء أو الصفة أو الفعل هل يكون حقيقة كذلك أو يكون مجازًا على أقوال ثلاثة :

القول الأول : الأمر حقيقة فى القول الطالب للفعل ، مجاز فيما عداه كالفعل أو الشأن أو الصفة وهذا القول هو المختار للبيضاوى .

القول الثانى : الأمر حقيقة فى شيئين هما الفعل ، والقول الطالب للفعل مجاز فيما عداهما كالشأن أو الصفة أو الشىء . وهذا القول لبعض الفقهاء .

القول الثالث : الأمر مشترك لفظى بين أربعة أمور - القول الطالب للفعل - الشأن - الصفة - الشىء - فاستعمال الأمر فى كل واحد من هذه الأمور الأربعة حقيقة وهذا القول لأبى الحسن البصرى .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأن لفظ الأمر عند تجرده عن القرائن الدالة على معنى معين يتبادر منه القول الطالب للفعل والتبادر أمارة الحقيقة فكان اللفظ حقيقة فى القول الطالب للفعل فإذا ورد استعماله فى غير ذلك كان الاستعمال مجازًا لأن جعله حقيقة فيه يوجب كون اللفظ مشتركًا لفظيًا والمجاز خير من الاشتراك لأنه لا يحتاج إلى تعدد فى القرائن كما لا يحتاج إلى تعدد فى الوضع بخلاف المشترك اللفظى فإنه يحتاج إلى قرائن متعددة لأن كل معنى قصد من اللفظ لا بد له من قرينة تدل عليه والوضع فيه متعدد لأن اللفظ قد وضع لكل معنى بوضع مستقل والتعدد فى كل منهما خلاف الأصل .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن لفظ الأمر قد ورد استعماله فى كل من القول الطالب للفعل ، والفعل ، والأصل فى الاستعمال الحقيقة فكان اللفظ حقيقة فيهما فإذا ورد استعماله فى غيرهما كان مجازًا .

أما استعمال الأمر فى القول الطالب للفعل فقد سبق من الأمثلة ما يدل عليه وأما استعماله فى الفعل فكقوله تعالى : ﴿ وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وما أمر فرعون برشيد ﴾ فقد أخبر فى الآية الأولى عند الأمر بأنه واحد والذى يوصف بالوحدة هو الفعل دون القول لتعدده واختلافه قطعًا كما وصف

الأمر فى الآية الثانية بالرشد والقول لا يوصف بالرشد وإنما يوصف بالسداد فكان الأمر مراداً به الفعل دون القول ·

نوقش هذا الدليل بأن الأمر فى الآيتين ليس مستعملاً فى الفعل بل هو فى الآية الأولى مستعمل فى الشأن مجازاً لأن شأن الله واحد وهو فى السرعة كلمح البصر فإنه إذا أراد شيئًا قال له كن فيكون والمجاز مرسل من باب إطلاق اسم الخاص وإرادة العام لأن الشأن يعم القول والفعل ·

أما الآية الثانية فالأمر فيها مراد منه بقرينة قوله تعالى : ﴿ قبل ذلك واتبعوا أمر فرعون ﴾ · وقولكم أن القول لا يوصف بالرشد فى محل المنع ·

واستدل أبو الحسين البصرى : بأن لفظ الأمر قد استعمل فى الأمور الأربعة والأصل فى الاستعمال الحقيقة فكان اللفظ حقيقة فيها على معنى أن اللفظ وضع لكل منها استقلال ولا معنى للاشتراك اللفظى إلا هذا ·

أما استعمال لفظ الأمر فى كل من القول الطالب للفعل والفعل فقد سبق من الأمثلة ما يثبته وأما استعماله فى الصفة فكقولنا : السخاء أمر حسن وقول الشاعر :

عزمت على إقامة ذى صباح لأمر ما يسود ما يسود

أى السخاء صفة حسنة ، ولصفة عظيمة يسود المسود ·

وأما استعماله فى الشأن فكقولنا : أمر فلان مستقيم أى شأنه ، وقولنا وكان الأمر كيت وكيت – أى كان الشأن كيت وكيت ·

وإذا ثبت أن اللفظ قد استعمل فى هذه الأمور الأربعة والأصل فى الاستعمال الحقيقة ثبت أن اللفظ عند إطلاقه لا يتبادر منه معنى من هذه المعانى الأربعة بل يكون اللفظ مترددًا بينها كما هو شأن المشترك اللفظى فبطل قولكم أنه حقيقة فى القول الطالب للفعل فقط أو أنه حقيقة فى كل من القول الطالب للفعل والفعل وثبت ما ندعيه وهو أنه حقيقة فى الأمور الأربعة ·

نوقش هذا من قبل الجمهور بأن اللفظ عند إطلاقه يتبادر منه القول الطالب للفعل فلزم أن يكون حقيقة فيه فالقول بأن لفظ الأمر عند إطلاقه يتردد بين المعانى الأربعة ولا يتبادر منه معنى معين غير صحيح ·

* * *

المسألة الثانية – فى معنى الطلب

لما عرف البيضاوى الأمر بأنه القول الطالب للفعل وكان لفظ الطالب مشتقًا من الطلب ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه كانت معرفة الطالب متوقفة على معرفة الطلب لذلك عقد البيضاوى هذه المسألة لبيانِ معنى الطلب حتى لا يكون فى التعريف نوع من الخفاء . فقال : إن الطلب بديهى التصور بمعنى أن تصوره موجود عند كل عاقل سواء مارس الحدود والرسوم أو لم يمارسها فإن كل عاقل يأمر وينهى ويخبر ويفرق بين الأمر والنهى والخبر وهذا يستلزم أن يكون متصوراً للطلب كما هو متصور لغيره من الخبر .

وما دام الطلب متصوراً للعقلاء ولو بوجه من الوجوه صح أخذه فى التعريف لأن تصوره بالحد أو بالرسم ليس بشرط لمعرفته ويكون اشتمال التعريف عليه ليس موجبًا للخفاء .

هل الطلب عين الإرادة ؟

لما أنكر المعتزلة الكلام النفسى أنكروا كذلك الطلب النفسى لكونه قسما من أقسام الكلام ولذلك لم يعرفوا الأمر بأنه طلب الفعل لأنهم لم يعقلوا من الأمر إلا الأمر اللفظى وقد اختلفت عبارتهم فى تعريف الأمر فنكتفى بذكر بعضها وهو أربع تعريفات .

التعريف الأول

الأمر : هو صيغة « إفعل » مجردة عن القرائن الصارفة لها عن جهة الأمر إلى غيره كالتهديد .

اعترض على هذا التعريف بأنه باطل لأنه أخذ فيه لفظ الأمر وفى ذلك تعريف للشىء بنفسه .

* * *

التعريف الثانى

الأمر : صيغة « إفعل » مجردة عن القرائن – فاعترض على هذا التعريف بأنه غير مانع لأنه يشمل التهديد وغيره كالتسخير والتعجيز فإنه يصدق على كل منهما أنه صيغة إفعل مجردة عن القرائن فيكون كل منهما أمراً وهو غير صحيح .

* * *

التعريف الثالث

الأمر : هو إرادة الفعل - فاعترض عليهم البيضاوى بأن الأمر غير الإرادة فكيف تجعلونه عينها لا شك أن هذا يكون تعريفًا للشىء بما يباينه وتعريف الشىء بما يباينه باطل .

ثم استدل البيضاوى على أن الأمر غير الإرادة بدليلين :

١ - أن الله تعالى أخبر عن قوم بأنهم لا يؤمنون بل يموتون على كفرهم فإيمان هؤلاء محال لتعلق علم الله تعالى بعدم حصوله فلو وقع الايمان منهم لانقلب علم الله تعالى جهلاً وهو محال .

ولا شك أن هؤلاء مأمورون بالايمان لأن الإجماع قائم على أن كل من توفرت فيه شروط التكليف فإنه مخاطب بالإيمان ومكلف به ولكن الإيمان من هؤلاء ليس مرادًا لله لأن المراد هو ما تعلقت به الإرادة والإرادة صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه فغير الممكن لا تتعلق به الإرادة وبذلك يكون الأمر قد وجد بدون الإرادة .

نوقش هذا من قبل المعتزلة : بأنا لا نسلم لكم أن الإرادة صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه بل نقول الإرادة من العبد عبارة عن ميل ناشىء عن اعتقاد المصلحة أو دفع المفسدة والإرادة من الله معناها علمه بالمصلحة الحاصلة فى الفعل ولا شك أن الله تعالى عالم بأن الإيمان من الكافر فيه مصلحة له ولكن لا يلزم من العلم بالمصلحة حصول المصلحة فليس كل معلوم واقعًا وبذلك يكون الإيمان ممن لم يؤمن مرادًا لله تعالى .

٢ - السيد إذا ضرب عبده فشكاه العبد للسلطان فاستدعى السلطان السيد ليسأله عن السبب الذى من أجله ضرب العبد فقال السيد للسلطان : أن العبد لا يمتثل امرى ودليلى على ذلك أنى آمره بحضرتك ثم يقول السيد للعبد اسقنى الماء : فلا شك أن السيد قد أمر العبد بأن يسقيه ولكن السيد لم يرد من العبد امتثال الأمر لأن أمتثاله يضر بالسيد لأنه يجعل عذره غير مقبول عند السلطان والعاقل لا يريد ضرر نفسه وبذلك يكون الأمر قد وجد وتخلفت عنه الإرادة .

نوقش هذا الدليل بأنه : منقوض لأن مقتضاه أنه لا يوجد كذلك من السيد طلب للفعل لأن طلب الفعل من العبد يضره لأنه ربما امتثل والعاقل لا يطلب ضرر

نفسه كما لا يريد ضرر نفسه مع أنكم تقولون أن الطلب موجود فما هو جوابكم عن وجود الطلب يعتبر جوابًا لنا عن الإرادة ..

وأجيب عن هذا : بأن إرادة الإنسان لما يضره غير معقول لكن طلبه ما يضره إذا علم أن الذى طلبه لا يحصل معقول لأنه آمن من الضرر لعدم الامتثال فجوابنا لا يصلح جوابًا لكم .

* * *

التعريف الرابع

الأمر صيغة « إفعل » بشرط إرادة الامتثال ، وهذا التعريف لأبى الحسين البصرى وأبى على الجبائى وابنه أبى هاشم والقاضى عبد الجبار من المعتزلة : وقالوا إن السر فى قولنا بشرط إرادة الامتثال أنما هو الاحتراز عن استعمال الصيغة فى التهديد وغيره فلا تكون أمرًا لأن الامتثال غير مراد .

وقد اعترض على هذا بأنه لا داعى لهذا الشرط لأن صيغة إفعل إنما وضعت لطلب الفعل فقط فهى حقيقة فيه مجاز فى غيره واللفظ عند إطلاقه ينصرف إلى ما وضع له حيث لم توجد قرينة تصرف عنه إلى غيره وبذلك يكون وضع لفظ الأمر للقول الطالب للفعل مميزًا له عن استعماله فى غيره من المعانى لأنه عند تجرده عن القرائن ينصرف إليه فاشتراط هذا الشرط لا فائدة له فيكون باطلاً .

* * *

الفصل الثانى

فى صيغة الأمر - وفيه مسائل

المسألة الأولى

فيما تستعمل فيه صيغة الأمر

قلنا فيما سبق أن لفظ الأمر حقيقةً فى القول الطالب للفعل ونقول هنا أن القول الطالب للفعل الذى وضع له لفظ الأمر هو صيغة « إفعل » وما يقوم مقامها كالمضارع المقترن بلام الأمر مثل لتفعل واسم الفعل كصه ، ونزال .

ولا شك أن صيغة إفعل قد ورد استعمالها فى معانٍ كثيرةٍ ذكر البيضاوى منها ستة عشر معنى :

١ - **الوجوب** : وهو طلب الفعل طلبًا جازمًا مثل قوله تعالى : ﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس ﴾ .

٢ - **الندب** : وهو طلب الفعل طلبًا غير جازم مثل قوله تعالى فى شأن الأرقاء : ﴿ فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ﴾ . ويدخل فى الندب التأديب مثل قوله ﷺ : « إذا أكلت فسم الله وكل بيمينك وكل مما يليك » والفرق بين التأديب والندب أن الندب عام يتعلق بمحاسن الأخلاق وغيرها والتأديب خاص بمحاسن الأخلاق .

٣ - **الإرشاد** : وهو طلب أمر يتعلق بمصلحة دنيوية مثل قوله تعالى فى شأن الدين : ﴿ إذا تداينتم بدين إلى أجلٍ مسمىً فأكتبوه ﴾ وقوله تعالى : ﴿ فاستشهدوا شهيدين من رجالكم ﴾ فإن الغرض من كتابة الدين والشهادة عليه دنيوى وهو حفظه وعدم إنكاره والفرق بين الندب والإرشاد أن مصلحة الندب أخروية والإرشاد المصلحة فيه دنيوية .

٤ - **الإباحة** : وهى التخيير بين الفعل والترك مثل قوله تعالى : ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ .

٥ - **التهديد** : وهو التخويف مثل قوله تعالى : ﴿ اعملوا ما شئتم ﴾ . وقوله

تعالى فى شأن إبليس : ﴿ واستفزز من استطعت منهم بصوتك ﴾ - ويدخل فى التهديد الإنذار مثل قوله تعالى : ﴿ قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النارِ ﴾ والفرق بين الأمرين أن التهديد هو الكلام المخيف والإنذار هو إبلاغ ذلك الكلام المخيف ·

٦ - **الامتنان** : مثل قوله تعالى : ﴿ فكلوا مما رزقكم الله ﴾ والفرق بين الإباحة والامتنان مع أن كلا منهما فيه تخيير بين الفعل والترك أن الامتنان أذن بالفعل مصحوبًا بما يدل على الاحتياج إليه أو بعدم القدرة عليه بخلاف الإباحة فإنها إذن مجرد عن ذلك ·

٧ - **الإكرام** : مثل قوله تعالى : ﴿ ادخلوها بسلامٍ آمنين ﴾ ·

٨ - **التسخير** : وهو الذلة والامتهان والانتقال من حال حسنة إلى حال ممتهنة كقوله تعالى : ﴿ كونوا قردةً خاسئين ﴾ والفرق بين التكوين والتسخير أن التكوين فيه سرعة الانتقال من العدم إلى الوجود وليس فيه انتقال من حالة إلى حالة بخلاف التسخير ·

٩ - **التعجيز** : مثل قوله تعالى : ﴿ فأتوا بسورةٍ مِنْ مثلهِ ﴾ وهو إنما يكون فيما لا قدرة للعبد عليه ·

١٠ - **الإهانة** : كقوله تعالى : ﴿ ذق إنك أنت العزيز الكريم ٠٠ ﴾ ·

١١ - **التسوية بين الشيئين** : كقوله تعالى : ﴿ اصبروا أو لا تصبروا سواءٌ عليكم ﴾ ·

١٢ - **الدعاء** : وهو طلب الشيء من الأدنى للأعلى كقول العبد لربه اللهم اغفر لى ·

١٣ - **التمنى** : وهو طلب الأمر المتعذر أو المتعسر كقول امرىء القيس :

ألا أيها الليلُ الطويلِ ألا انجلى   بصبحٍ وما الأصباحُ منكَ بأمثلِ

وإنما جعل هذا تمنيًا لأن ليل المحب طويل فصار كأنه مستحيل الانجلاء ·

١٤ - **الاحتقار** : وهو عدم المبالاة مثل قوله تعالى حكاية عن موسى للسحرة : ﴿ بل ألقوا ما أنتم ملقون ﴾ والفرق بين الاحتقار والإهانة أن الإهانة فيها إنكار بالقول أو بالفعل أو بترك كل منهما والاحتقار ليس فيه شيء من ذلك ·

١٥ - **التكوين** : مثل قوله تعالى : ﴿ كن فيكون ﴾ وقد تقدم الفرق بينه وبين التسخير ·

١٦ - **الخبر** : مثل قوله ﷺ : « إذا لم تستح فاصنع ما شئت » أى صنعت ما شئت ويصح أن يكون الأمر باقيًا على معناه ، ويكون المعنى إذًا لم تستح من شيء لكونه جائزًا فاصنعه لأن الحرام من شأنه أن يُستحى منه فلا يصنع .

وقد يستعمل الخبر فى الأمر مثل قوله تعالى : ﴿ والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين ﴾ فإن المقصود بهذا الخبر أمر الوالدات بإرضاع أولادهن لا الإخبار عن إرضاعهن لأن ذلك معلوم بالبداهه والمعنى ليرضعن أولادهن والعلاقة بين الخبر والأمر أن كلا منهما فيه وجود للفعل .

وقد يستعمل الخبر فى النهى كقوله عليه السلام : « لا تَنكحُ المرأة المرأة ولا المرأة نفسها » فإن الحديث ورد بصيغة الخبر لأن الحاء وردت مضمومة فاقتضى ذلك أن (لا) نافية وليست ناهية وإلا لكانت الحاء مجزومة وعند تخفيفها لالتقاء الساكنين تحرك بالكسر .

* * *

المسألة الثانية

فيما تفيده صيغة الأمر حقيقة

بعد أن اتفق الأصوليون على أن صيغة « إفعل » تستعمل فى المعانى السابقة اختلفوا فيما تفيده هذه الصيغة من هذه المعانى حقيقة وما تفيده منها مجازًا على أقوال كثيرة أهمها ما يأتى :

١ - **صيغة الأمر حقيقة** : فى الوجوب فقط واستعمالها فيما عداه يكون مجازًا وهذا هو قول جمهور الأصوليين وهو المعروف من مذهب الشافعى واختاره ابن الحاجب والبيضاوى واستدل له البيضاوى بخمسة أدلة :

الدليل الأول : قوله تعالى لإبليس : ﴿ ما منعكَ أن لا تسجد إذ أمرتُكَ ﴾ .

ووجه الاستدلال من الآية أن الله تعالى ذم إبليس على تركه السجود المأمور به فى قوله : ﴿ اسجدوا لآدم ﴾ بدليل قوله تعالى لإبليس : ﴿ إذ أمرتك ﴾ .

ووجه الذم أن قوله : ﴿ ما منعك ﴾ استفهام إنكارى قصد به الذم والتوبيخ وليس استفهامًا حقيقيًا لأن الله تعالى عالم بالسبب الذى من أجله لم يسجد إبليس لآدم فأنه تعالى عالم بكل شيء لا تخفى عليه خافية .

وذم إبليس على تركه السجود المأمور به يدل على أن السجود كان واجبًا عليه وإلا لما استحق الذم ضرورة أن الإنسان لا يذم على تركه لغير الواجب كما أنه لو كان السجود غير واجب لاستطاع إبليس أن يقول لربه سبحانه إنك لم توجب السجود على فكيف تذمنى عليه ٠

وإذا كان السجود واجبًا والذى أفاد الوجوب هو صيغة الأمر كانت الصيغة للوجوب - وهو ما ندعيه ٠

نوقش هذا الدليل من وجهين :

١ - الدليل أخص من المدعى لأن أقصى ما تفيده الآية أن الأمر فى قوله تعالى : ﴿ اسجدوا ﴾ للوجوب - ودعواكم أن كل صيغة للأمر للوجوب متى جردت عن القرائن الصارفة عن الوجوب - فالآية لم تثبت المدعى ٠٠٠

وأجيب عن ذلك : بأنّه متى ثبت الوجوب فى هذه الصيغة ثبت الوجوب فى غيرها ، كذلك لأنه لا فارق بين صيغة وصيغة ٠

٢ - الصيغة فى الآية يجوز أن يكون قد احتف بها من القرائن ما يفيد الوجوب وبذلك يكون الذم على ترك السجود لأنه قد وجد من القرائن ما يدل على وجوبه وليس ذلك من محل النزاع فإننا متفقون على أن الصيغة تفيد الوجوب إذا انضم إليها من القرائن ما يفيد الوجوب ٠٠٠

وأجيب عن ذلك : بأن الذم قد رتب على مجرد الأمر حيث قال الله تعالى : ﴿ ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك ﴾ فكان الأمر المجرد هو العلة فى الذم وليست العلة صيغة الأمر مع القرائن وبذلك بطل ما تقولون ٠٠٠

الدليل الثانى : قوله تعالى : ﴿ وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ويل يومئذ للمكذبين ﴾ ٠

ووجه الاستدلال من الآية أن قوله : « لا يركعون » ليس إخبارًا عن عدم امتثالهم لما أمروا به من الصلاة المشتملة على الركوع فإن عدم امتثالهم معلوم لكونهم مكذبين وإنما هو خبر أريد به الذم واللوم على تركهم ما أمروا به من الصلاة وبذلك يكون المأمور به واجبًا لأن الذم لا يكون لترك غير الواجب فتكون الصيغة للوجوب ٠ وهو ما ندعيه ٠

نوقش هذا الدليل من وجهين :

١ - لا نسلم أن الذم على تركهم ما أمروا به وإنما الذم على تكذيبهم الأنبياء وعدم تصديقهم فيما جاءوا به عن ربهم بقرينة قوله تعالى : ﴿ ويل يومئذ للمكذبين ﴾ ولم يقل ويل يومئذ للتاركين فعلم من ذلك أن الذم والويل على التكذيب لا على ترك امتثال الأمر فالآية لا دلالة فيها على المطلوب . . .

وأجيب عن هذا : بأن ظاهر الآية أن الذم مرتب على ترك ما اقتضته الصيغة فى قوله تعالى : ﴿ اركعوا ﴾ وأن الويل مرتب على التكذيب وهذا مشعر بأن علة الذم هى ترك المأمور به كما أن علة الويل هى التكذيب - لأن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بأن الوصف علة للحكم - وبذلك تكون الآية باعتبار ظاهرها مفيدة أن التارك للمأمور به إن لم يكن مكذبًا يعاقب على الترك وحده وإن كان مكذبًا عوقب على الترك والتكذيب معًا وفى ذلك تكثير للفائدة وهو مما يقصد إليه القرآن .

وإذا كان ما قلناه هو ظاهر الآية وجب العمل بهذا الظاهر ولا يصح العمل بخلافه لأنه لا دليل عليه .

٢ - سلمنا أن الذم على ترك المأمور به المستفاد من الصيغة ولكن يجوز أن يكون الوجوب قد استفيد من الصيغة مع انضمام القرائن المفيدة للوجوب إلى هذه الصيغة وهذا ليس من محل النزاع .

وأجيب عن ذلك : بأن الذم قد رتب على مجرد الصيغة فعلم أنها هى منشأ الذم وليس ناشئًا عن القرائن مع الصيغة .

الدليل الثالث : تارك المأمور به مخالف للأمر والمخالف للأمر على وشك العذاب - فتارك المأمور به على وشك العذاب - فكان المأمور به واجبًا لأن الإنسان لا يعذب على تركه غير الواجب فتكون الصيغة للوجوب - وهو ما ندعيه .

دليل الصغرى : أن مخالفة الأمر ضد لموافقته - وموافقة الأمر هى الآتيان بالمأمور به فتكون مخالفته هى عدم الإتيان به أو ترك الإتيان به .

دليل الكبرى : قوله تعالى : ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم ﴾ .

ووجه الدلالة أن ﴿ الذين يخالفون ﴾ فاعل الفعل ﴿ فليحذر ﴾ وقوله تعالى : ﴿ أن تصيبهم فتنة ﴾ مفعوله وأن الأمر فى قوله تعالى : ﴿ عن أمره ﴾ مراد منه

القول الطالب للفعل - وبذلك يكون الله تعالى قد أمر الذين يخالفون أمر الرسول بالحذر من أصابة الفتنة فى الدنيا أو العذاب الأليم فى الآخرة والأمر بالحذر من العذاب مشعر بأن مقتضى العذاب موجود وليس هناك ما يقتضى العذاب فى الآية إلا مخالفة الأمر فكانت المخالفة موجبة للعذاب فيكون المأمور به واجبًا لأن الإنسان لا يعذب على ترك ما ليس واجبًا وبذلك تكون الصيغة مفيدة للوجوب - وهو المطلوب ...

نوقش هذا الدليل من وجوه :

١ - بعد تسليم أن الموافقة ضد للمخالفة نمنع أن موافقة الأمر هى الإتيان بالمأمور به حتى تكون مخالفة الأمر هى ترك الإتيان بالمأمور به بل نقول موافقة الأمر هى اعتقاد أنه حق وصدق وبذلك تكون مخالفة الأمر هى اعتقاد أنه كذب وباطل فلا يتم قولكم مخالفة الأمر هى ترك الإتيان به .

وأجيب عن ذلك : بأن موافقة الشىء لغة هى الإتيان بمقتضاه فإن كان الشىء يقتضى الإتيان بالمأمور به كانت موافقته هى الإتيان بالمأمور به ومخالفته ترك الإتيان به وإن كان الشىء يقتضى الصدق والاعتقاد كانت موافقته هى اعتقاد أنه حق وصدق ومخالفته هى اعتقاد أنه كذب وباطل .

ولا شك أن الذى يقتضى الصدق والاعتقاد هو المعجزة الدالة على صدق الرسول فيما يبلغه عن ربه من الأوامر والنواهى وبذلك يكون ما ادعيتموه من الموافقة هو موافقة المعجزة لا موافقة الصيغة وليس ذلك مما نحن فيه .

٢ - لا نسلم لكم أن الله تعالى حذر المخالفين للأمر من إصابة الفتنة بل نقول إن الله تعالى حذر الناس من المخالفين ولم يبين حال المخالفين فيكون « الذين يخالفون » مفعولاً وليس فاعلاً بل الفاعل يكون ضميرًا مستترًا وبذلك لا يتم لكم ما تقولون .

وأجيب عن هذا من وجوه :

(أ) جعل الفاعل ضميرًا مع وجود ما يصلح للفاعلية وهو الاسم الظاهر خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا لدليل ولا دليل عليه .

(ب) لو كان الفاعل ضميرًا لوجب إبرازه لكونه ضمير جمع ولكان له فى اللام ما يرجع إليه لأن شأن الضمير ذلك فحيث لم يبرز الضمير ولم يوجد له مرجع لم يصح أن يكون الفاعل ضميرًا .

أجيب عن ذلك : بأن مرجع الضمير « الذين يتسللون » فى قوله تعالى : ﴿ قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذًا ﴾ .

ورد هذا الجواب بأن الذين يتسللون هم الذين خالفوا أمر الرسول فكيف يؤمرون بأن يحذروا أنفسهم .

(جـ) لو كان الفاعل ضمير و « الذين يخالفون » مفعولاً لكان الفعل وهو « فليحذر » قد استوفى فاعله ومفعوله وبذلك يكون قوله تعالى : ﴿ أن تصيبهم فتنة . . . ﴾ ليس له تعلق لا بما قبله ولا بما بعده بل يكون منقطعًا ولا يصح أن يقال أنه مفعول ثان للفعل وهو « فليحذر » لأن هذا الفعل ليس من الأفعال التى تتعدى إلى مفعولين . . .

أجيب عن هذا : بأنه مفعول لأجله وبذلك يكون مرتبطًا بقوله تعالى : ﴿ فليحذر ﴾ لأن الحذر إنما هو من أجل إصابة الفتنة أو العذاب الأليم . . .

ورد هذا : بأن المفعول لأجله يجب أن يتحد مع فعله فى الزمن ولا شك أن زمن الفعل وهو الحذر متقدم على زمن الإصابة فلم يجتمعا فى زمن واحد فبطل أن يكون مفعولاً لأجله .

٣ - سلمنا لكم أن الذين يخالفون فاعل وأن تصيبهم فتنة مفعول ولكن لا نسلم لكم أن الأمر فى الآية مراد به القول الطالب للفعل حتى يتم لكم ما تقولون بل نقول أن الأمر مراد به الشأن بقرينة قوله تعالى قبل ذلك ﴿ إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه ﴾ فقد ذكر الأمر هنا منكرًا ثم أعيد ذكره معرفًا بالإضافة فدل ذلك على أن الأمر الثانى مراد به الشأن كذلك لأن النكرة إذا أعيدت معرفة كانت هى الأولى . وبذلك تكون الآية قد حذرت الذين يخالفون شأن الرسول وما اتفقت عليه الكلمة من محاربة الكفار أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم وهى بهذا تكون بعيدة عن محل النزاع . . .

٤ - سلمنا أن الأمر فى الآية مراد به القول الطالب للفعل وأن الذين يخالفون فاعل وأن تصيبهم فتنة مفعول ولكن الآية مع ذلك لا تدل على المطلوب فإن أقصى ما تفيده الآية أن الله أمر المخالفين بالحذر ولكن كون الأمر يفيد الوجوب هو محل النزاع .

وأجيب عن هذا : بأن الله لما أمر المخالفين بالحذر من العذاب علم أن الأمر

بالحذر حسن ولا يكون الأمر بالحذر حسنًا إلا إذا كان مقتضى العذاب موجودًا لأن الأمر بالحذر من شىء لا يوجد مقتضاه لا يكون مقبولاً ألا ترى أن من حذرك من الجلوس تحت حائط سليم ليس فيه ما يدل على سقوطه يكون تحذيره غير مقبول عندك ومن حذرك من الجلوس تحت حائط فيه شقوق أو ميل يكون تحذيره لك مقبولاً .

وما دام الله تعالى قد حذر المخالفين من العذاب دل ذلك على أن مقتضى العذاب موجود وليس فى الآية ما يصلح أن يكون مقتضيًا للعذاب إلا مخالفة الأمر فكان الأمر للوجوب لأن الإنسان لا يعذب على مخالفة ما ليس واجبًا .

٥ - سلمنا أن الأمر فى الآية يفيد الوجوب ولكن مع هذا لا يثبت مدعاكم وهو أن كل أمر خلا عن القرينة يكون للوجوب لأن الآية أفادت أن أمرًا واحدًا للوجوب ولم تفد أن كل أمر للوجوب فالدليل أخص من المدعى .

وأجيب عن هذا من وجوه :

(أ) أمره فى قوله عن « أمره » مفرد مضاف إلى معرفة وهو الضمير والمفرد المضاف للمعرفة يفيد العموم فيكون عامًا بدليل صحة الاستثناء فيقال فليحذر الذين يخالفون أى أمر من أمر الرسول إلا الأمر الفلانى والاستثناء معيار العموم .

(ب) رتب الله تعالى استحقاق العقاب على مخالفة الأمر فعلم أن المخالفة هى علة العقاب لأن ترتيب الحكم على الوصف يفيد أن الوصف هو العلة فى الحكم وعلى ذلك فمتى تحققت المخالفة فى أى أمر كانت تلك المخالفة موجبة للعقاب فيكون كل أمر للوجوب .

(جـ) استحقاق العقاب فى صورة المخالفة كان لعدم المبالاة وعدم المبالاة موجود فى باقى الصور فكان استحقاق العقاب موجودًا فى كل الصور وذلك يفيد أن كل أمر للوجوب .

الدليل الرابع : تارك المأمور به عاص وكل عاص مخلد فى النار فتارك المأمور به مخلد فى النار وبذلك يكون المأمور به واجبًا لأنه لا يخلد فى النار من ترك غير الواجب وبذلك تكون صيغة الأمر مفيدة للوجوب - وهو ما ندعيه .

دليل الصغرى : قوله تعالى حكاية عن موسى لأخيه هارون ﴿ أفعصيت أمرى ﴾ وقوله تعالى فى شأن الملائكة ﴿ لا يعصون الله ما أمرهم ﴾ فكلا الآيتين أفاد أن تارك الأمر يعتبر عاصيًا .

دليل الكبرى : قوله تعالى : ﴿ ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا ﴾ فإن « من » من صيغ العموم وبذلك تكون الآية أفادت أن كل عاص يخلد فى النار ·

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : لا نسلم أن تارك الأمر يعتبر عاصيًا وإلا للزم التكرار فى قوله تعالى فى شأن الملائكة ﴿ لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ﴾ لأنه يكون معنى قوله : ﴿ لا يعصون ﴾ أى لا يتركون أى يفعلون فيتكرر مع قوله : ﴿ ويفعلون ما يؤمرون ﴾ والتكرار خلاف الأصل ·

وأجيب عن ذلك من وجهين :

١ - لا تكرار لاختلاف الزمن فأن قوله : ﴿ لا يعصون الله ما أمرهم ﴾ يعنى فى الماضى ، وقوله تعالى : ﴿ ويفعلون ما يؤمرون ﴾ يعنى فى الحال أو الاستقبال وعند اختلاف الزمن ينتفى التكرار ·

٢ - لا تكرار لأن قوله تعالى : ﴿ لا يعصون الله ما أمرهم ﴾ بيان للواقع من الملائكة وهو أنهم لم يتركوا لله أمرًا وقوله تعالى : ﴿ ويفعلون ما يؤمرون ﴾ بيان لشأنهم وجبلتهم وطبعهم وعند اختلاف الحال لا تكرار ·

الوجه الثانى : لا نسلم لكم أن كل عاص مخلد فى النار بل نقول أن العاصى المخلد هو الكافر والآية إنما تفيد ذلك لأن « من » فى قوله : ﴿ ومن يعص ﴾ مراد بها الكافر فقط وليس المراد بها كل تارك والقرينة على هذا المراد قوله تعالى : ﴿ خالدين فيها أبدا ﴾ فإن الذى يخلد فى النار أبدا الكافر دون العاصى من المؤمنين ·

وأجيب عن ذلك : بأن الخلود حقيقة فى المكث الطويل سواء كان دائمًا أو غير دائم وبذلك يكون المراد منه فى الآية المكث الطويل وهو يتحقق فى الكافر وفى غيره من العصاة ولا يكون ذكره مخصصًا للعموم فى الآية ·

الدليل الخامس : ثبت أن النبى ﷺ نادى أبا سعيد ابن المعلى وهو المعروف بالحارث بن أوس بن المعلى وكان يصلى فلم يجب الرسول عليه السلام مع أن الكلام مباحًا فى الصلاة فذمه النبى ﷺ بقوله : « ما منعك أن تجيب وقد سمعت الله تعالى يقول : ﴿ استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم ﴾ ·

ووجه الذم أن قوله عليه السلام : « ما منعك أن تجيب » لم يقصد به حقيقة

الاستفهام لأن الرسول عليه السلام عالم بالسبب وهو أنه كان يصلى فهو إذن استفهام إنكارى قصد به التوبيخ والذم على ترك الإجابة فأفاد ذلك أن الأمر فى قوله : ﴿ استجيبوا لله وللرسول ﴾ للوجوب وإلا لما استحق أبو سعيد الذم على ترك الاستجابة .

وإذا ثبت أن هذا الأمر يفيد الوجوب ثبت أن غيره من الأوامر مفيد للوجوب كذلك لأنه لا فارق بين أمر وأمر آخر ما دام لم توجد قرينة صارفة عن الوجوب وبذلك يكون كل أمر للوجوب وهو ما ندعيه .

القول الثانى : صيغة الأمر حقيقة فى الندب فقط مجاز فيما عداه - وهذا القول لعامة المعتزلة منهم أبو هاشم - واختاره جماعة من الفقهاء .

واستدل أصحاب هذا القول بدليلين :

الدليل الأول : نص أهل اللغة على أنه فارق بين صدور الصيغة من السائل وصدورها من الآمر إلا الرتبة بمعنى أن رتبة الآمر تكون أعلى من رتبة السائل - والصيغة فى السؤال إنما تدل على الندب فكانت فى الأمر كذلك مقيدة للندب لأنها لو دلت على غيره كالوجوب أو الإباحة لوجد فارق آخر غير الرتبة بين الآمر والسؤال وهو خلاف ما نص عليه أهل اللغة - وبذلك تكون صيغة الأمر مفيدة للندب فقط - وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

١ - لا نسلم وجود الفارق بين صدور الصيغة من السائل وصدورها من الآمر فإن الصيغة فى الحالتين تسمى صيغة الأمر (وقد سبق) أن الأمر لا يشترط فيه علو ولا استعلاء - والفرق بين السؤال والأمر هو الفرق بين العام والخاص بمعنى أن الأمر أعم من السؤال لأن السؤال (يكون مصحوبًا بالتذلل والخضوع) والأمر يشمل ذلك كما يشمل غيره .

٢ - سلمنا أن هناك فرقًا بين السؤال والأمر وهو الرتبة ولكن لا نسلم أن الصيغة فى السؤال تدل على الندب بل نقول إنها تفيد الوجوب لأن أهل اللغة وضعوها للقول الطالب للفعل مع المنع من الترك والسائل قد استعملها فى هذا فتكون الصيغة فى الأمر مفيدة للوجوب كذلك لأنها لو أفادت غير الوجوب لوجد فارق بين الأمر والسؤال غير الرتبة وهو خلاف ما نص عليه أهل اللغة .

فإن قيل بعد تسليم الصيغة فى كل من الأمر والسؤال تفيد الوجوب إلا أنه لا

يزال هناك فارق بين الأمر والسؤال غير الرتبة ذلك الفارق هو أن الإيجاب فى السؤال لا يترتب عليه الوجوب والإلزام بخلاف إيجاب الأمر فإنه يترتب عليه الوجوب والألزام ومن هنا قالوا أن المسئول لا يلزم بالقبول من السائل والمأمور ملزم بالقبول من الآمر .

قلنا جوابًا عن ذلك : أن الوجوب قد يتخلف عن الإيجاب فى كل من السؤال والأمر - لوجود المانع - والتخلف لمانع لا يقضى بأن اللفظ غير صالح للدلالة عليه بل يقال أن اللفظ صالح للدلالة عليه لولا المانع .

فالسيد إذا أمر عبده بما لا قدرة له عليه حسًا أو شرعًا لا يكون العبد ملزمًا بالقبول كما أن المسئول لا يلزم بالقبول كذلك من السائل وحينئذٍ فلا يوجد فارق بين السؤال والأمر إلا الرتبة ويكون كل منهما دالاً على الإيجاب .

الدليل الثانى : صيغة الأمر ورد استعمالها فى الوجوب كقوله تعالى : ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ كما ورد استعمالها فى الندب كقوله تعالى : ﴿ فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرًا ﴾ فهى دالة على كل منهما ولا شك أن الدال على الأعم لا يدل على الأخص وبذلك لا تكون الصيغة باعتبار ذاتها دالة على خصوص الوجوب ولا على خصوص الندب بل تكون دالة على طلب الفعل المشترك بين الأمرين .

ومما لا شك فيه أن الفعل يجوز تركه بمقتضى البراءة الأصلية - وبذلك تكون الصيغة قد دلت على طلب الفعل والبراءة الأصلية دلت على جواز الترك ومن مجموع الأمرين نستفيد طلب الفعل مع جواز الترك ولا معنى للندب إلا هذا فتكون الصيغة دالة على الندب بهذا الاعتبار وتكون حقيقة فيه وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل : بأن الصيغة عند إطلاقها يتبادر منها طلب الفعل مع المنع من الترك وقد سبق ما يثبت ذلك وهو أدلة القائلين بالوجوب - فالقول بأنها تفيد طلب الفعل فقط والبراءة الأصلية أفادت جواز الترك غير مقبول فلا يلتفت إليه .

القول الثالث : صيغة الأمر حقيقة فى الإباحة فقط مجاز فيما عداها .. ولم ينسب هذا القول لقائله .

ووجهة هذا القول أن صيغة الأمر تدل على جواز الإقدام على الفعل بمعنى أن الإتيان به لا حرج فيه فوجب قصر الصيغة عليه لأنه هو الأصل والطلب للفعل خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا لدليل ولا دليل .

يناقش هذا الدليل : بأن الصيغة عند تجردها عن القرائن الصارفة يتبادر منها

طلب الفعل والتبادر أمارة الحقيقة فكانت الصيغة حقيقة فى طلب الفعل فإذا استعملت فى غيره كانت مجازاً ٠

القول الرابع : صيغة الأمر مشترك لفظى بين الوجوب والندب بمعنى أنها وضعت لكل منهما بوضع مستقل فأستعمالها فيما عداهما يكون مجازاً ونسب هذا القول للشيعة ٠

ووجهة هذا القول أن الصيغة قد استعملت فى الوجوب كقوله تعالى : ﴿ أقم الصلاة لدلوك الشمس ﴾ كما استعملت فى الندب كقوله تعالى : ﴿ فكاتبوهم ﴾ والأصل فى الاستعمال الحقيقة فكانت الصيغة حقيقة فى كل منهما ووضعت لكل منهما استقلالاً ولا معنى للاشتراك اللفظى إلا هذا ٠

يناقش هذا الدليل بأن الأصل فى الاستعمال الحقيقة إذا كان اللفظ متردداً بين المعنيين ولم يتبادر منه واحد منهما بخصوصه أما إذا تبادر من اللفظ معنى معين منهما كان اللفظ حقيقة فيه فقط لأن التبادر أمارة على الحقيقة - والصيغة إذا جردت من القرائن يتبادر منها الوجوب ولا يتبادر منها الندب فكانت الصيغة حقيقة فى الوجوب فقط فإن استعملت فى غيره كان الاستعمال مجازاً (والمجاز خير من الاشتراك لأنه لا يحتاج إلى تعدد لا فى الوضع ولا فى القرائن) بخلاف المشترك اللفظى فإنه يحتاج إلى كل منهما ٠

القول الخامس : صيغة الأمر مشترك لفظى بين الوجوب والندب والإباحة فاستعمالها فى غير هذه الثلاثة مجاز ٠٠٠

ووجهة هذا القول : أن الصيغة قد استعملت فى كل من هذه الثلاثة والأصل فى الاستعمال الحقيقة فكانت الصيغة حقيقة فى كل واحد من هذه المعانى الثلاثة فإن استعملت فى غيرها كان الاستعمال مجازاً ٠

اما استعمالها فى الوجوب والندب فقد سبق ما يدل عليه وأما استعمالها فى الإباحة فكقوله تعالى : ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ ٠

يناقش هذا : بأن الأصل فى الاستعمال الحقيقة عند تردد اللفظ بين هذه المعانى وعدم تبادر معنى من الصيغة ولكن صيغة الأمر عند تجردها من القرائن يتبادر منها الوجوب دون غيره من الندب أو الاباحة فتكون الصيغة حقيقة فى الوجوب مجازاً فيما عداه ٠

القول السادس : صيغة الأمر مشترك معنوى بين الوجوب والندب فهى حقيقة فى كل منهما ولكن لم توضع لكل منهما بوضع مستقل بل وضعت للقدر المشترك بينهما وهو الطلب ·

ووجهة هذا القول : أن الصيغة قد استعملت فى الوجوب كما استعملت فى الندب والأصل فى الاستعمال الحقيقة فلو قلنا أنها وضعت لكل منهما بوضع مستقل لزم الاشتراك اللفظى - وهو خلاف الأصل لاحتياجه إلى تعدد فى الوضع وتعدد فى القرائن - ولو قلنا أنها حقيقة فى واحد دون الآخر لزم المجاز - والمجاز خلاف الأصل فلم يبق إلا أن تكون الصيغة حقيقة فى كل منهما وقد وضعت للقدر المشترك بينها وهو الطلب ·

نوقش هذا من قبل الجمهور : بأن المجاز وإن كان خلاف الأصل إلا أنه يجب المصير إليه لقيام الدليل على أن الصيغة حقيقة فى الوجوب فقط ·

القول السابع : صيغة الأمر مشترك معنوى بين الوجوب والندب والإباحة فهى حقيقة فى الجميع ولكن لم توضع لكل واحد من الثلاثة استقلالاً وإنما وضعت للقدر المشترك بينها - وهو الإذن ·

ووجهة هذا القول : أن الصيغة عند إطلاقها يتبادر منها وجود الفعل دون تركه ووجود الفعل يتحقق فى كل واحد من هذه الأمور الثلاثة ولا مرجح لواحد منها على الآخر فكانت الصيغة حقيقة فيما يعمها وهو الإذن وتكون موضوعة لهذا المعنى العام ولا معنى للاشتراك المعنوى إلا هذا ·

يناقش هذا الدليل من قبل الجمهور : بأن الصيغة عند إطلاقها يتبادر منها طلب الفعل مع المنع من الترك وهذا المعنى هو ما يعرف بالوجوب ولا يتبادر منها للندب ولا الإباحة فتكون حقيقة فى الوجوب فقط مجازاً فيما عداه لأن التبادر أمارة الحقيقة ·

القول الثامن : صيغة الأمر مشترك لفظى بين الوجوب والندب والإباحة والتهديد - وهذا القول نقل عن الشيعة ·

ووجهة هذا القول أن الصيغة قد استعملت فى هذه المعانى الأربعة وقد سبق من الأمثلة ما يفيد ذلك والأصل فى الاستعمال الحقيقة · فكانت الصيغة حقيقة فى كل واحد من هذه المعانى موضوعة لكل واحد منها بوضع مستقل ولا معنى للاشتراك اللفظى إلا هذا ·

يناقش هذا من قبل الجمهور : بأن الأصل فى الاستعمال الحقيقة إذا كانت الصيغة مترددة بين هذه المعانى الأربعة ولا مرجح لواحد منها على الآخر ولكن سبق غير مرة أن الصيغة عند إطلاقها يتبادر منها الوجوب فقط فكانت حقيقة فيه مجازاً فى غيره لأن التبادر أمارة الحقيقة .

القول التاسع : صيغة الأمر مشترك لفظى بين خمسة أمور - الوجوب - والندب - والإباحة - والإرشاد - والتهديد .

ووجهة هذا القول : أن الصيغة قد استعملت فى كل معنى من هذه المعانى الخمسة والأصل فى الاستعمال الحقيقة ولم يوجد معنى عام تشترك فيههذه المعانى الخمسة حتى تكون الصيغة موضوعة له فلم يبق إلا أن تكون الصيغة قد وضعت لكل واحد منها بوضع مستقل ولا معنى للاشتراك اللفظى إلا هذا .

يناقش هذا من قبل الجمهور : بأن الصيغة عند إطلاقها يتبادر منها خصوص الوجوب للأدلة السابقة فكانت حقيقة فى الوجوب فقط مجازاً فيما عداه .

القول العاشر : التوقف فى معنى الصيغة - وقد اختلف فى تفسيره فمنهم من قال معناه : أن الصيغة موضوعة لواحد من اثنين فقط الوجوب ، والندب ولكن لا يدرى عينه ، ومنهم من قال معناه أننا لا ندرى ما وضعت له الصيغة - أهو الوجوب أو الندب أو الإباحة أو التهديد ؟ . ونسب هذا القول لأبى الحسن الأشعرى والقاضى أبى بكر الباقلانى .

وقد استدل أصحاب هذا القول : بأنه لا طريق لمعرفة مدلول الصيغة لغةً وذلك لأن الطريق لإثبات هذا المدلول إما النقل المتواتر وهذا غير موجود هنا لوجود الاختلاف بين العلماء فى مدلول الصيغة ولو كان التواتر موجوداً لارتفع الخلاف لأن التواتر يفيد العلم ولا يفيد الظن .

وإما أن يكون طريقة معرفة المدلول هو النقل بطريق الآحاد وهو لا يفيد هنا لأن الآحاد يفيد الظن والظن لا يكتفى به هاهنا لأنها مسألة علمية والمسائل العلمية لا يكتفى فيها الظن .

وإما أن يكون طريق معرفة المدلول هو العقل وذلك باطل لأن الفعل لا تثبت به اللغة كما تقدم فى طريق معرفة اللغة .

وحيث انتفت الطرق الدالة على مدلول اللفظ لم يكن لنا سبيل إلى معرفته فوجب التوقف لعدم ما يوجب العلم بالمدلول .

نوقش هذا الدليل من وجوه ثلاثة :

١ - نمنع حصر الطرق فيما ذكرتم فإن من الطرق المثبتة للمدلول النقل مع العقل فلم لا يجوز أن يكون مدلول الصيغة قد ثبت بهذا الطريق كما سبق بيانه فى الدليل الرابع مع أدلة الجمهور كقولنا تارك الأمر عاص لقوله تعالى : ﴿ أفعصيت أمرى ﴾ والعاصى يستحق العقاب لقوله تعالى : ﴿ من يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا ﴾ فإن العقل بانضمام هذا النقل إليه يثبت أن مدلول الصيغة هو الوجوب ...

٢ - لو سلمنا أن الطرق محصورة فيما ذكرتم فلا نسلم لكم أن النقل بطريق الآحاد لا يفيد هنا لأن هذه المسألة ليست علمية وإنما هى مسألة وسيلة إلى العمل لأنه لا معنى لقولنا إن الأمر يفيد الوجوب إلا العمل بمقتضاه والمسائل العملية أو الموصل إليها يكتفى فيها بالظن فيكون النقل بطريق الآحاد مفيداً هنا ...

٣ - المدلول ثبت بطريق التواتر - والاختلاف فيه جاء من جهة أن بعض العلماء شديد الحرص على معرفة أقضية السابقين وتاريخهم وهو مع ذلك كثير الاطلاع فبواسطة بحثه أمكنه الاطلاع على هذا النقل فعرف المدلول والبعض الآخر لم يوجد عنده هذا فلم يطلع على هذا النقل المتواتر فلم يعرف المدلول والقول بأن المتواتر يفيد العلم مسلم ولكن ذلك إذا وصل للجميع وأمكن اطلاعهم عليه ولكن ذلك لم يتحقق فيما نحن فيه ولذلك وجد الاختلاف فى مدلول صيغة الأمر .

* * *

المسألة الثالثة

فيما يفيده الأمر بعد التحريم وما يفيده النهى بعد الوجوب

للعلماء فيما تفيده صيغة الأمر ابتداءاً أقوال سبق بيانها والذى يعنينا منها قولان فقط ـ **أحدهما** : القول القائل بأنها تفيد الوجوب وهو قول الجمهور . **وثانيهما** : القول القائل بأنها تفيد الإباحة وذلك لأن هذه المسألة إنما ثبتت على هذين القولين .

أما القائلون بأن الصيغة حقيقة فى الإباحة ابتداء .فقد اتفقوا على أنها للإباحة كذلك إذا وردت بعد الحظر والتحريم .

وأما القائلون بأن الصيغة تفيد الوجوب ابتداء فقد اختلفوا فيما تفيده الصيغة إذا وقعت بعد النهى والتحريم مثل قوله ﷺ : « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » أو وقعت صيغة الأمر بعد الاستئذان مثل قوله ﷺ لمن استأذنه من الصحابة عن الصلاة فى مرابض الابل « صل » على أقوال أهمها ثلاثة :

القول الأول : أنها تفيد الوجوب كما لو وردت ابتداء وهذا القول للمعتزلة والباقلانى واختاره البيضاوى ·

وقد استدل البيضاوى لهذا القول بأن الصيغة حقيقة فى الوجوب لما سبق فى الأدلة على ذلك فإذا استعملت بعد الحظر فى الوجوب فقد استعملت فى مقتضاها لغةً - وورودها بعد الحظر لا يصلح أن يكون مانعًا من إفادتها الوجوب لأن الصيغة قد طلبت الفعل - وطلب الفعل بعد منعه يرفع الحرج الذى كان مقررًا فيه - ولا شك أن رفع الحرج يتحقق فى الإباحة كما يتحقق فى الوجوب لأن كلا منهما يحقق المنافاة للتحريم ·

وحيث كان الانتقال من التحريم إلى الإباحة معقولاً كان الانتقال من التحريم إلى الوجوب معقولاً كذلك - وتكون الصيغة مفيدة للوجوب عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض ·

القول الثانى : أن صيغة الأمر بعد الحظر تفيد الإباحة وإن كانت تفيد الوجوب لو وردت ابتداء - وهذا القول لأكثر الفقهاء والمتكلمين واختاره ابن الحاجب - ونقل عن الشافعى ·

ووجهة هذا القول : أن الصيغة بعد الحظر قد غلب استعمالها فى الإباحة حتى صار هذا المعنى يتبادر منها عند الإطلاق والتبادر أماره الحقيقة فكانت الصيغة بعد الحظر حقيقة فى الإباحة ·

من ذلك قوله تعالى : ﴿ وإذا حللتم فاصطادوا ﴾ فإنه أمر ورد بعد حظر الصيد على المحرم بقوله تعالى : ﴿ غير محلى الصيد وأنتم حرم ﴾ وهو للاباحة اتفاقًا - وقوله تعالى فى شأن النساء : ﴿ فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله ﴾ فإنه أمر بالوطء بعد حظره فى الحيض بقوله : ﴿ ولا تقربوهن حتى يطهرن ﴾ وهو الإباحة - وقوله تعالى : ﴿ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا ﴾ فإنه ورد بعد الحظر فى قوله تعالى : ﴿ وذروا البيع ﴾ وهو للإباحة وقوله ﷺ : (كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى فوق ثلاث فكلوا وادخروا) فإنه أمر ورد بعد النهى وهو للاباحة ·

نوقش هذا بأن الصيغة كذلك قد ورد استعمالها بعد الحظر فى الوجوب مثل قوله تعالى : ﴿ فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين ﴾ فإن هذا الأمر ورد بعد النهى عن قتالهم فى الأشهر الحرم وهو للوجوب لأن قتل المشركين واجب - وقوله ﷺ للحائض : (فإذا أدبرت الحيضة فاغسلى الدم عنك وصلى) فقد أمرها الرسول بالصلاة بعد انتهاء الحيض والصلاة واجبة فالأمر للوجوب ·

وحيث ثبت استعمال الصيغة فى الوجوب بعد الحظر كان ذلك معارضا لما ذكرتموه من استعمالها بعد الحظر فى الاباحة ولا يمكن الجمع بين هذه الأدلة المتعارضة فيجب إلغاؤها وعدم العمل بها ، ويبقى الدليل الذى أقمناه على الوجوب سالمًا عن المعارض فيعمل به وتكون الصيغة بعد الحظر للوجوب وهو ما ندعيه ·

القول الثالث : الوقف وعدم الجزم بشىء من الوجوب أو الإباحة - وهذا القول لإمام الحرمين ·

ووجهة هذا القول أن الأدلة متعارضة بعضها يثبت الوجوب وبعضها يثبت الإباحة ولا مرجح لواحد منها على الآخر ، فالقول برأى معين تحكم وترجيح بلا مرجح وهو باطل فوجب الوقف ·

ويناقش هذا من قبل الجمهور : بأنه ليس هناك معارض لما أقمناه من دليل الوجوب فوجب القول بالوجوب ولا معنى للوقف ·

* * *

ما تفيده صيغة النهى بعد الأمر

القائلون بأن صيغة الأمر بعد الحظر والتحريم للوجوب قالوا أن النهى بعد الأمر والوجوب للتحريم لأن النهى مقتضاه التحريم لما سيأتى وورده بعد الأمر لا يصلح أن يكون مانعًا من أفادته للتحريم فيجب العمل بالمقتضى السالم عن المعارض وتكون صيغة النهى بعد الأمر للتحريم كما لو وردت ابتداء ·

أما القائلون بأن صيغة الأمر بعد التحريم للإباحة فقد اختلفوا فيما تفيده صيغة النهى بعد الأمر والوجوب على أقوال أهمها قولان :

القول الأول : صيغة النهى بعد الأمر والوجوب تفيد الإباحة كصيغة الأمر إذا وردت بعد النهى والتحريم ·

ووجهة هذا القول أن تقدم الوجوب يعتبر قرينة ، على أن الفعل مأذون فيه وليس ممنوعًا وبذلك تكون صيغة النهى ليس مرادًا منها حقيقتها بل تكون مجازًا فى الإباحة لهذه القرينة السابقة .

القول الثانى : أن صيغة النهى بعد الأمر والوجوب تفيد التحريم بخلاف صيغة الأمر إذا وردت بعد الحظر والتحريم فإنها تكون للإباحة .

وهؤلاء سئلوا لماذا عملتم بمقتضى النهى بعد الأمر فقلتم بالتحريم ولم تعملوا بمقتضى الأمر بعد النهى والتحريم حيث لم تقولوا بالوجوب .

وقد أجاب هؤلاء بالفرق بين الأمر والنهى من وجوه :

١ - النهى يقتضى الترك والأمر يقتضى الفعل - والأصل فى الأشياء العدم - فالقول بأن النهى بعد الأمر يقتضى التحريم فيه عمل بالأصل بخلاف القول بأن الأمر بعد النهى يفيد الوجوب فإنه عمل بخلاف الأصل .

٢ - المقصود بالنهى درء المفاسد والمقصود بالأمر جلب المنافع والشارع أشد اعتناءًا بدرء المفاسد من جلب المصالح فالقول بأن النهى للتحريم فيه ترجيح لما رجحه الشارع بخلاف القول بأن الأمر يفيد الوجوب .

٣ - دلالة النهى على التحريم أشد وأقوى من دلالة الأمر على الوجوب ولا يلزم من العمل بما هو أقوى العمل بما هو أضعف ولذلك يقول ﷺ : « ما أجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال » .

* * *

المسألة الرابعة

فيما يدل عليه الأمر المطلق من المرة أو التكرار

الأمر نوعان :

أحدهما : مطلق ـ **وثانيهما** : مقيد ـ والأمر المقيد إما أن يكون مقيدًا بالمرة أو بالتكرار أو يكون مقيدًا بشرط أو صفة .

فإن كان الأمر مقيدًا بالمرة كقولنا أعط زيدًا مرة أو مقيدًا بالتكرار كقولنا أعط زيدًا ثلاث مرات فلا خلاف بين الأصوليين فى أن الأمر فى هذه الحالة يكون مفيدًا لما قيد به من المرة أو المرات وإن كان مقيدًا بشرط كقوله تعالى : ﴿ وإن كنتم جنبًا

فاطهروا ﴾ أو مقيداً بصفة كقوله تعالى : ﴿ الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ فسيأتى الكلام عليه فى المسألة الخامسة أما إن كان الأمر مطلقًا يعنى لم يقيد بالمرة أو بالتكرار ولا بشرط ولا بصفة كقولنا أعط زيداً درهمًا فهل يدل على المرة أو يدل على التكرار أو لا يدل على واحد منهما بخصوصه اختلف الأصوليون فى ذلك على خمسة أقوال :

القول الأول : وهو المختار للرازى وأتباعه ومنهم البيضاوى أن الأمر المطلق لا يدل على المرة ولا على التكرار وإنما يدل على طلب الماهية والماهية كما تتحقق فى المرة الواحدة تتحقق كذلك فى غيرها إلا أن المرة الواحدة هى أقل ما تتحقق به الماهية ولذلك كان تحقق الأمر بالمرة الواحدة ضروريًا وليست المرة مما وضع له الأمر .

القول الثانى : أن الأمر المطلق يدل على التكرار المستوعب لزمان العمر بشرط أن يكون الإتيان بالمأمور فى هذا الزمن ممكنًا - وهذا القول نقل عن جماعة من الفقهاء والمتكلمين - واختاره الأستاذ أبو إسحاق الإسفراينى .

القول الثالث : الأمر المطلق يدل على المرة ولا يدل على التكرار - ونقل هذا القول عن أبى حنيفة وأكثر الشافعية .

القول الرابع : الأمر المطلق مشترك لفظى بين المرة والتكرار فلا يفهم منه واحد منهما بخصوصه إلا بقرينة تعينه فإن لم توجد القرينة لم يعمل به فى واحد منهما بل يتوقف فى فهم المراد منه حتى تقوم القرينة .

القول الخامس : الوقف وعدم الجزم برأى معين للجهل بمدلول الأمر - واختار هذا القول إمام الحرمين .

* * *

الأدلة

استدل البيضاوى على ما اختاره من أن الأمر لا يدل على التكرار ولا على المرة بأدلة ثلاثة :

الدليل الأول : لو كان الأمر موضوعًا للمرة لكان تقييده بالمرة تكراراً لأن اللفظ عند إطلاقه ينصرف إليها ولكان تقييده بالمرات تناقضًا لأن اللفظ يفيد المرة فإذا قيل أعطه مرات كأنه قال أعطه مرة لا تعطه مرة وهذا تناقض - لكن تقييد الأمر بالمرة لا

يعتبر تكراراً وتقييده بالتكرار لا يعتبر نقصاً فإن من قال أعط زيداً مرة لا يوصف كلامه هذا بالتكرار ومن قال أعطه مرات لا يوصف كلامه بالنقض وبذلك لا يكون الأمر دالاً على المرة ٠

ولو كان الأمر موضوعًا للتكرار لكان تقييده بالمرات تكراراً لأن اللفظ عند إطلاقه ينصرف إلى التكرار ولكان تقييده بالمرة تناقضاً فيكون القائل أعط زيداً مرة كأنه قال أعطه مرات لا تعطه مرات وهو تناقض لكن تقييد الأمر بالتكرار لا يعتبر تكراراً وتقييده بالمرة لا يعتبر تناقضاً فإن من قال : أعط زيداً مرة لا يعتبر متناقضاً ومن قال أعط زيداً مرات لا يعتبر قوله تكراراً وبذلك لا يكون الأمر مفيداً للتكرار ٠

وإذا ثبت أن الأمر لم يدل على المرة بخصوصها ولا التكرار بخصوصه مع أنه مستعمل فيهما كان الأمر موضوعًا لطلب الماهية فقط وهو ما ندعيه ٠

الدليل الثانى : الأمر المطلق ورد استعماله فى التكرار شرعًا كقوله تعالى : ﴿ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ وعرفًا مثل أحسن إلى الناس ، واحفظ دابتى كما ورد استعماله فى المرة شرعًا كقوله ﷺ : « أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج فحجوا » وعرفًا مثل قول السيد لعبده أشتر اللحم - وادخل الدار - والأصل فى الاستعمال الحقيقة فبطل أن يكون اللفظ حقيقة فى واحد منهما مجازاً فى الآخر لأن المجاز خلاف الأصل - ولو قلنا أن الأمر وضع لكل منهما بوضع مستقل لزم أن يكون مشتركًا لفظيًا بينهما والاشتراك اللفظى خلاف الأصل كذلك لاحتياجه إلى تعدد فى الوضع والقرائن فبطل أن يكون اللفظ مشتركًا لفظيًا وثبت حقيقة فى كل منهما وأنه وضع للقدر المشترك بينهما وهو طلب الماهية - وهذا ما ندعيه ٠

نوقش هذا الدليل بأن اللفظ لو كان موضوعًا لطلب الماهية لكان استعماله فى المرة أو التكرار مجازاً لأن اللفظ الموضوع للأعم إذا استعمل فى الأخص كان مجازاً هذا من جهة ومن جهة أخرى أن الألفاظ موضوعة للمعانى الذهنية كما تقدم فى وضع اللغات ومن المعلوم أن المعانى الخارجية غير المعانى الذهنية وبذلك يكون استعمال لفظ الأمر فى التكرار أو فى المرة استعمالاً له فى غير ما وضع له فيكون مجازاً - وفى ذلك تكثير للمجاز وهو خلاف الأصل فوجب الرجوع إلى القول بأنه حقيقة فى أحدهما : مجاز فى الآخر تقليلاً للمجاز بقدر الإمكان ٠

ويمكن أن يجاب عن ذلك : بأن استعمال الأمر فى المرة أو فى التكرار ليس

استعمالاً له فى الأخص من حيث خصوصه حتى يكون مجازاً فيهما وإنما هو استعمال للأعم فى الأخص من حيث أن الأعم يتحقق فى الأخص ولا نسلم أن استعمال الأعم فى الأخص من حيث أن الأخص يحقق الأعم يكون مجازاً وكيف يكون مجازاً والأخص من الأفراد التى وضع لها اللفظ .

والقول بأن الألفاظ وضعت للمعانى الذهنية وأن المعانى الذهنية غير المعانى الخارجية وبذلك يكون استعمال اللفظ فى المعانى الخارجية مجازاً غير مسلم لأن المعانى الخارجية وإن كانت غير المعانى الذهنية إلا أن استعمال اللفظ فى المعانى الخارجية حقيقة لأن المعانى الخارجية محققة للمعانى الذهنية كتحقيق العام فى الخاص وقد سبق أن استعمال الأعم فى الأخص من حيث أن الأخص يحققه من قبيل الحقيقة وليس من قبيل المجاز .

الدليل الثالث : لو كان الأمر المطلق دالاً على التكرار للزم من ذلك أمران :

أحدهما : أن يكون الفعل المأمور به مستغرقًا لجميع الأزمنة التى يعيشها المكلف لأن الأمر لم يعين زمنًا فتخصيصه ببعض الأزمنة دون البعض يعتبر تحكما ولا شك أن ذلك تكليف بما لا يطلق .

وثانيهما : أن يكون الأمر الثانى ناسخًا للأمر الأول إذا لم يمكن الجمع بين الأمرين كما لو أمره بصلاة ثم أمره بالحج أو أمره بصوم ثم أمره بصوم آخر لأن استغراق الفعل الأول للزمان يزول باستغراق الفعل الثانى لهذا الزمان فيكون المتأخر ناسخا للمتقدم .

وكلا الأمرين باطل : أما الأول فلأن وقوع التكليف بما لا يطاق متفق على منعه لقوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها ﴾ وأما الثانى فلأنه لم يوجد من يقول أن الأمر الثانى يعتبر ناسخًا للأمر الأول ولو كان الأمران بفعلين من جنس واحد .

نوقش الأمر الأول : بأن القائل بأن الأمر يفيد التكرار اشترط لذلك شرطًا وهو أن يكون الإتيان بالفعل ممكنًا ومع وجود هذا الشرط لا يكون هناك تكليف بما لا يطاق .

ونوقش الثانى : بأن الأمر الثانى لم يرد مطلقًا وإنما ورد مقيداً بزمن معين فلا يعتبر ناسخًا للاستغراق الأول وإنما يكون مخصصًا له وتخصيص العام لا شىء فيه .

ولو سلمنا أن الأمر الثانى ورد مطلقًا كالأمر الأول فنحن نلتزم أن يكون الثانى ناسخًا للأول والنسخ جائز وواقع .

واستدل أصحاب القول الثانى القائلـون بأن الأمر المطلق يفيد التكرار بأدلة ثلاثة :

الدليل الأول : لما منع أهل الردة الزكاة فى عهد أبى بكر الصديق ﷺ حاربهم أبو بكر الصديق على منعهم هذا واستند فى تكرار الزكاة عليهم إلى قـوله تعـالى : ﴿ وآتو الزكاة ﴾ وكان ذلك بحضرة الصحابة فلم يخالفـوه فيمـا استند إليه فكان ذلك إجماعًا منهم على أن الأمر يفيد التكـرار وإلا لما سكتـوا على تلك المخالفة ولما صح لأبى بكر أن يحارب أهل الردة لكونهم قد امتثلوا بدفع الزكاة فى عهد الرسول ﷺ ·

نوقش هذا الدليل : بأنه يجوز أن يكون أبو بكر ومن معه من الصحابة قد فهموا أن الأمر فى الآية للتكرار بواسطة قرائن خارجية ككون الرسول ﷺ أخذها منهم مرارًا فى أعوام متعددة والأمر إذا انضمت إليه قرينة تدل على التكرار يفيد التكرار اتفاقًا وليس ذلك من محل النزاع ·

الدليل الثانى : الأمر كالنهى بجامع أن كلا منهما يفيد الطلب والنهى يفيد التكرار فيكون الأمر مفيدًا للتكرار كذلك ·

نوقش هذ الدليل من وجوه ثلاثة :

١ - هذا قياس فى اللغة - واللغة لا تثبت بالقياس ·

٢ - لو سلمنا أن اللغة تثبت بالقياس فهذا القياس غير صحيح لوجود الفارق بين الأمر والنهى وذلك لأن النهى يقتضى عدم الماهية وعدمها إنما يكون بعد الإتيان بها فى أى فرد من أفرادها بخلاف الأمر فأنه يقتضى طلب الماهية والماهية تتحقق ولو بفرد من أفرادها - فمقتضى التكرار موجود فى النهى وليس موجودًا فى الأمر ·

٣ - نمنع أن يكون النهى مقتضًا للتكرار بل نقول أن النهى كالأمر فما يثبت للأمر يثبت للنهى ونحن ننازع فى أن الأمر يفيد التكرار فيكـون النهى مثله ·

الدليل الثالث : لو لم يكن الأمر دالاً على التكرار بأن كان دالاً على المرة لما جاز ورود النسخ عليه لأن المرة إن فعلت فظاهر أن التكليف قد زال من نفسه وزوال التكليف يمنع من ورود النسخ لأن النسخ فرع بقاء التكليف - وإن لم تفعل المرة لعدم دخول وقت الفعل لم يجز ورود النسخ عليها كذلك لأنه نسخ قبل التمكن وهو غير جائز لما فيه من البداء أى ظهور المصلحة بعد خفائها وهو ممتنع على الله تعالى لأن

علمه محيط بكل شيء لكن قد ورد النسخ على الأمر كما ورد على الخبر فدل ذلك على أن الأمر للتكرار وهو ما ندعيه ٠

نوقش هذا الدليل من وجهين :

١ - لا يلزم من كون الأمر مفيداً للوحدة أن لا يرد النسخ عليه لجواز أن يرد على الأمر قبل حصول المرة ونحن نقول أن النسخ قبل التمكن جائز وليس فيه بداء كما سيأتى بيانه ٠

٢ - الأمر ليس مفيداً للمرة بخصوصها وليس مفيداً للتكرار بخصوصه بل هو محتمل لهما فإذا ورد النسخ على الأمر كان ذلك قرينة معينة للمراد منه وهو التكرار ودلالة الأمر على التكرار بقرينة محل اتفاق ٠

« وقد رد الأسنوى الوجه الثانى بأمور ثلاثة » أهمها ما يأتى :

جعل النسخ قرينة على التكرار يقضى بأن المراد من الأمر لم يكن معلوماً قبل النسخ وهو باطل لما يلزم عليه من التكليف بالمجهول ٠

ويجاب عن ذلك بأننا لم نحصر القرينة فى النسخ بل قلنا أن النسخ من القرائن المعينة لمدلول اللفظ فلا ينافى أن يكون هناك قرائن أخرى قد عينت مدلول الأمر وعرف المكلف هذا المدلول وعلى ذلك فيكون مكلفاً بمعلوم وليس مكلفاً بمجهول ٠

واستدل أصحاب القول الثالث : وهم القائلون بأن الأمر يفيد المرة ولا يفيد التكرار : بأن الأمر عند إطلاقه يتبادر منه المرة ولذلك يعتبر الشخص ممتثلاً بفعل المأمور به مرة واحدة - والتبادر أمارة الحقيقة فكان الأمر حقيقة فى المرة فإذا استعمل فى غيرها كان مجازاً - فالسيد إذا قال لعبده أدخل الدار أو قال له اشتر اللحم يكون العبد ممتثلاً بدخول الدار مرة واحدة وشرائه اللحم مرة واحـــدة ولو كان الأمر يفيد التكـرار لما امتثل بالمرة الواحدة لأنه لم يأت بما كلف به ٠

نوقش هذا بمنع تبادر المرة من الأمر المطلق بل الواقع أن الأمر لا يتبادر منه شيء وامتثال المأمور بفعـــل المرة إنما جاء من جهة أن المرة هى أقل ما يتحقق به الامتثال ٠

وأما القائلون بأن الأمر مشترك لفظى بين المرة والتكرار فقد استدلوا على ذلك بأن الأمر قد استعمل فى المرة كما استعمل فى التكرار والأصل فى الاستعمال الحقيقة

فكان اللفظ حقيقة فى كل منهما على أنه موضوع لكل منهما ولا معنى للاشتراك اللفظى إلا هذا .

نوقش هذا : أننا نسلم أن الأصل فى الاستعمال الحقيقة وهذا يوجب أن يكون اللفظ حقيقة فى كل منهما ونمنع أن يكون حقيقة فى أحدهما مجازاً فى الآخر ولكن لا يصح أن يقال : أن اللفظ قد وضع لكل منهما بوضع مستقل لأن هذا يوجب تعدداً فى الوضع وتعدداً فى القرائن وهو خلاف الأصل فوجب أن يكون حقيقة فى القدر المشترك وكل من المرة والتكرار فرد من أفراد الموضوع له وهو ما يعرف بالاشتراك المعنوى وهو خير من المجاز والاشتراك اللفظى .

واستدل القائلون بالوقف لجهل مدلول اللفظ : بأن المدلول اللفظ لو كان معروفًا على اليقين لما حسن الاستفسار لأن اللفظ عند إطلاقه يفهم منه معناه بالاستفسار حينئذ يكون لغواً وعبثًا لكن الاستفسار قد حسن فإن الأقرع بن حابس وهو من العرب الفصحاء لما سمع النبى ﷺ يقول : « يا أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج فحجوا » قال أفى كل عام يا رسول الله أم فى عامنا هذا فلم ينكر عليه النبى ﷺ قوله هذا فدل ذلك على أن الأمر لم يعرف ما يفيده من المرة أو التكرار فالقول بواحد منهما قول بغير علم وهو باطل فيجب التوقف وهو ما ندعيه .

نوقش هذا : أن اللفظ متى كان محتملاً للمرة والتكرار ولم توجد قرينة تعين المراد يحسن الاستفسار من المتكلم باللفظ عما أراده منه بخصوصه حتى يحصل عنده العلم بما أراده وهذا شأن المتواطىء فإنه باعتبار أنه موضوع للقدر المشترك وهو محتمل لكل فرد من أفراده فإنه عند النطق بدون قرينة تعين المراد بحسن الاستفسار من المتكلم به فإذا قال شخص أعتقت رقبة صح أن يقال له أمؤمنة أم كافرة أسليمة أم معيبة لأن الرقبة محتملة لكل ذلك فهل الاستفسار هاهنا لكون اللفظ لم يعرف مدلوله أو لكون مدلوله معروفًا ولكن يراد خصوص ما قصده المتكلم منه فحسن الاستفسار لا يدل على الجهل بالموضوع .

* * *

المسائلة الخامسة

فيما يفيده الأمر المعلق بشرط أو صفة

إذا علق الأمر بشرط مثل قوله تعالى : ﴿ وإن كنتم جنبًا فاطهروا ﴾ أو علق

بصفة مثل قوله تعالى : ﴿ الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ - وقوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ فهل يدل على تكرر الأمر بتكرر الشرط أو الصفة أو لا يدل - اختلف الأصوليون فى ذلك على أقوال ثلاثة :

القول الأول : أنه يفيد التكرار لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس ·

القول الثانى : أنه يفيد لفظًا ·

القول الثالث : أنه لا يفيد التكرار من جهة اللفظ ولكنه يفيده من جهة القياس · واختاره البيضاوى ·

وهذه الأقوال الثلاثة من القائلين بأن الأمر المطلق لا يفيد التكرار أما القائلون بأن الأمر المطلق يفيد التكرار فهم متفقون على أن الأمر المعلق بشرط أو صفة يفيد التكرار كذلك من باب أولى ·

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول على أنه لا يفيده من جهة اللفظ بأن الأمر المعلق بشرط أو صفة يقتضى توقف الأمر على هذا الشرط أو تلك الصفة - وذلك التوقف محتمل لأن يكون بالنسبة للمرة الواحدة وبالنسبة لجميع المرات - والدال على الأعم من حيث هو أعم لا دلالة له على الأخص من حيث خصوصه وبذلك لا يكون الأمر المعلق بشرط أو صفة دالا على تكرار الأمر بتكرار الشرط أو الصفة ·

واستدلوا على أنه لا يفيد التكرار من جهة القياس : بأن تعليق الأمر على الشرط أقوى من تعليقه على العلة لأن العلة تتعدد والشرط لا يتعدد وتعليق الأمر على الشرط لا يدل على تكرار المشروط بتكرار الشرط فإن من قال لوكيله طلق زوجتى إن دخلت الدار لا يقتضى هذا القول الإذن للوكيل بتعدد الطلاق تبعًا لتعدد الشرط وهو الدخول فتعليق الأمر على العلة لا يدل على تكرار المعلول بتكرار العلة بطريق الأولى وإذا ثبت ذلك ثبت أن تعليق الأمر على الشرط أو الصفة لا يدل على التكرار لأن أقصى ما يفيده التعليق عليهما العلية وقد قلنا أن تعليق الأمر على العلة لا يفيد تكرار المعلول بتكرار علته ·

نوقش هذا : أن العلة أقوى من الشرط لأنها تؤثر بطرفى الوجود والعدم

والشرط إنما يؤثر بطرف العدم فقط ولذلك قالوا يلزم من وجود العلة وجود المعلول ومن عدمها عدم المعلول - ويلزم من عدم الشرط عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط وإذن يكون تعليق الحكم على العلة أقوى من تعليقه على الشرط .

وإذا ثبت أن ترتيب الأمر على الوصف أو الشرط يفيد أن كلا منهما علة للأمر فقد ثبت أن تعليق الأمر بكل منهما يفيد التكرار من جهة القياس لأن العلة كلما وجدت يوجد المعلول .

واستدل أصحاب القول الثانى بما يأتى :

لو لم يكن الأمر المعلق بشرط أو صفة مفيدًا للتكرار لفظًا لما تكرر المأمور به بتكرار الشرط أو الصفة لكن المأمور به يتكرر بتكرار الشرط أو الصفة فكان الأمر المعلق بكل منهما مفيدًا للتكرار لفظًا لأن الأصل فى الإفادة أن تكون بواسطة اللفظ .

دليل الملازمة : أن تكرر المأمور به تابع للتكليف به والتكليف إنما يستفاد من الخطاب فإذا لم يكن الخطاب مفيدًا للتكرار لم يكن المكلف مكلفًا بالتكرار .

دليل الاستثنائية : قوله تعالى : ﴿ وإن كنتم جنبًا فاطهروا ﴾ وقوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا ﴾ فإن الغسل يتكرر بتكرار الجنابة والقطع يتكرر بتكرار السرقة .

نوقش هذا الدليل : بأن تكرر الحكم فيما ذكرتم جاء من جهة أن كلا من الشرط والوصف قد قام الدليل على أنه علة للحكم - والمعلول يتكرر بتكرر علته اتفاقًا - ولذلك إذا لم يثبت أن الشرط علة للحكم - لا يتكرر الحكم بتكرر الشرط كالأمر بالحج فأنه معلق بشرط هو الاستطاعة ومن المتفق عليه أن الحج لا يتكرر بتكررها ومن هنا يعلم أن اللفظ بمقتضاه لم يفد التكرار ولكن التكرار قد يستفاد من شىء آخر ككون الشرط أو الوصف علة للحكم - وهذا لا يضرنا .

أما البيضاوى فقد استدل على أن الأمر المعلق بشرط أو صفة لا يفيد التكرار من جهة اللفظ بأمرين :

١ - الأمر المعلق بشرط أو صفة يقتضى ثبوت الحكم عند وجود الشرط أو الصفة وثبوت الحكم عند وجود كل منهما محتمل لثبوته عند كل منهما مرة واحدة وثبوته عند كل منهما مرات فاللفظ صالح لكل منهما والصالح للأعم من حيث

عمومه لا يصلح للأخص من حيث خصوصه وبذلك لا يكون اللفظ دالاً على التكرار بخصوصه .

٢ - لو قال الشخص لوكيله : إن دخلت زوجتى الدار فطلقها لا يقتضى هذا القول الإذن للوكيل فى طلاق الزوجة كلما دخلت الدار بل الوكيل لا يملك إلا إيقاع الطلاق عليها مرة واحدة عند حصول الشرط ولو كان الأمر مقتضيًا للتكرار لفظًا لكان الوكيلُ مأذونًا بإيقاع الطلاق أكثر من مرة .

واستدل على أن الأمر المعلق بالشرط أو الصفة يفيد التكرار قياسًا - بأن ترتب الحكم على الشرط أو الصفة يدل على أن كلا منهما علة للحكم ولا شك أن المعلول يتكرر بتكرر علته والقياس مأمور به فيكون الأمر المعلق بالشرط أو الصفة مفيدًا للتكرار بالقياس .

نوقش هذا : الدليل بأنه منقوض بقول القائل لوكيله : إن دخلت زوجتى الدار فطلقها فإن هذا أمر معلق على شرط وهو يقتضى أن الشرط علة فى الطلاق كما تقول ومع ذلك لم يتكرر الطلاق بتكرر الشرط .

أجيب عن ذلك : بأن هذا التعليق وإن أفاد أن الشرط علة للطلاق إلا أن هذه العلة لا تعتبر لأن الشارع لم يجعل الدخول علة للطلاق وإنما الذى جعله هو المطلق ولا عبرة بجعله هذا لأنه ليس له سلطة التشريع فى الأحكام وهذا هو السر فى أن الطلاق لم يتكرر بتكرر الدخول .

* * *

المسألة السادسة

هل الأمر المطلق يفيد الفور أو التراخى ؟

الأمر إما أن يكون مقيدًا بزمن يقع فيه الفعل أو يكون غير مقيد بزمن - فإن كان مقيدًا بزمن يقع فيه الفعل فإن كان الزمن على قدر الفعل لا يزيد عليه ولا ينقص عنه سمى بالواجب المضيق كصوم رمضان وإن كان زمن الفعل أكثر من الفعل سمى الفعل بالواجب الموسع ولا خلاف فى أن الأمر المقيد بزمن يفيد إيقاع الفعل فيما قيد به من الزمن .

أما إذا كان الأمر غير مقيد بزمن يقع فيه الفعل وهو ما يعرف بالأمر المطلق فقد

اختلف الأصوليون فيه - فالقائلون بأن الأمر المطلق يفيد التكرار اتفقوا على أنه يفيد الفور كذلك لأن التكرار يقتضى استيعاب الزمن بالفعل والإستيعاب يلزمه الإتيان بالفعل فى أول زمان الإمكان وهو ما يقصد من الفور .

وأما القائلون بأن الأمر المطلق لا يفيد التكرار فقد اختلفوا فى أنه يفيد الفور أو لا يفيده على أقوال أربعة :

القول الأول : وهو المختار عند جمهور الحنفية والشافعية ومنهم البيضاوى أن الأمر المطلق لا يفيد الفور ولا التراخى وإنما يفيد طلب الفعل فقط .

القول الثانى : وهو المعروف عن الكرخى من الحنفية والحنابلة أن الأمر يفيد الفور أى الإتيان بالفعل المأمور به فى أول زمن يمكنه الإتيان به بحيث إذا أخر المكلف عنه يكون آثمًا .

القول الثالث : وهو المختار للقاضى أبى بكر الباقلانى أن الأمر يوجب أحد شيئين - إما العزم على الفعل إذا لم يفعل فى أول زمن الإمكان - وإما الفعل .

القول الرابع : الأمر مشترك لفظى بين الفور والتراخى فلا يفيد واحدًا منهما بخصوصه إلا بقرينة فإن لم توجد القرينة على أحدهما بخصوصه توقف فى فهم المراد منه حتى تقوم القرينة .

* * *

منشأ الخلاف

وهذا الخلاف نشأ من ورود الأمر تارة مستعملاً فى الفور كالأمر بالإيمان وتارة مستعملا فى التراخى كالأمر بالحج فقال بعضهم هو حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل ومنهم من قال حقيقة فى الفور مجازًا فى التراخى ومنهم من قال هو مشترك لفظى بين الفور والتراخى .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول بدليلين :

الدليل الأول : لو كان الأمر المطلق مفيدًا للفور بخصوصه أو للتراخى بخصوصه لكان تقييده بواحد منهما يعتبر تكرارًا أو نقضًا لكن تقييده بواحد منهما

ليس نقضًا ولا تكرارًا فلم يكن مفيدًا لواحد منهما بخصوصه وبذلك يكون موضوعًا للقدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل . . .

دليل الملازمة : أن الأمر المطلق متى كان موضوعًا لواحد منهما بخصوصه فإنه عند إطلاقه ينصرف إليه فإذا قيد بالفور فقيل إفعل هذا الآن أو قيد بالتراخى فقيل إفعل هذا بعد شهر يكون تكرارًا ولو كان الأمر موضوعا للفور فقيد بالتراخى أو كان موضوعًا للتراخى فقيد بالفور لزم التناقض فكأنه قال فى الأول إفعل هذا الآن لا تفعله الآن وقال فى الثانى إفعل هذا بعد شهر لا تفعله بعد شهر بل إفعله الآن - وهذا تناقض ظاهر .

دليل الاستثنائية : أن من قال إفعل هذا الآن أو إفعل هذا بعد شهر لا يكون قوله متناقضًا ولا مشتملاً على التكرار بل يكون قوله هذا مقبولاً لغةً وعرفًا .

الدليل الثانى : الأمر المطلق ورد استعماله فى الفور كالأمر بالإيمان فى قوله تعالى : ﴿ آمنو بالله ورسوله ﴾ كما ورد استعماله فى التراخى كقوله ﷺ : « إن الله كتب عليكم الحج فحجوا » والأصل فى الاستعمال الحقيقة فبطل أن يكون حقيقة فى أحدهما مجازًا فى الآخر لأن هذا خلاف الأصل كما بطل أن يكون موضوعًا لكل منهما بوضع مستقل لأنه يوجب الاشتراك اللفظى والاشتراك اللفظى خلاف الأصل كذلك فتعين أن يكون حقيقة فى كل منهما وقد وضع للقدر المشترك بينهما وهو ما ندعيه .

واستدل أصحاب القول الثانى على أن الأمر للفور ، بأربعة أدلة :

الدليل الأول : قوله تعالى لإبليس عليه اللعنة : ﴿ ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك ﴾ ووجه الاستدلال من الآية أن الله تعالى ذم إبليس على تركه السجود لآدم فإن الاستفهام لم يقصد منه حقيقته لأن الله تعالى عالم بما منعه من السجود وبذلك يكون الاستفهام قد قصد منه الذم والتوبيخ - والذم على ترك السجود وقت الأمر به يقضى بأن الأمر به كان للفور إذ لو لم يكن الأمر مفيدا للفور لكان لإبليس أن يقول فيم الذم ؟ ما دام الأمر لم يوجب على الفور . وإذا ثبت أن الأمر فى الآية للفور ثبت أن الأمر فى غيرها كذلك لأنه لا فرق بين أمر وأمر آخر .

نوقش هذا الدليل بأن الأمر فى الآية مفيد للفور لأن قوله تعالى : ﴿ فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين ﴾ جعل الأمر مقيدًا بزمن يقع فيه

الفعل وذلك هو وقت تسوية آدم ونفخ الروح فيه - والأمر المقيد بزمن يقع فيه الفعل ليس من محل النزاع كما سبق بيانه ·

الدليل الثانى : قوله تعالى : ﴿ وسارعوا إلى مغفرة من ربكم ﴾ ووجه الاستدلال من الآية أن المسارعة معناها المبادرة بالفعل والتعجيل به فى أول زمن يمكنه الإتيان به فيه - والمغفرة المراد بها أسبابها وهى المأمورات مجازاً من باب إطلاق اسم المسبب وإرادة السبب والقرينة على هذا المجاز أن المغفرة فعل الله تعالى ولا يكلف الشخص بفعل الله لأنه غير مقدور له وقد تقدم أن الأمر يفيد الوجوب وبذلك تكون الآية قد أوجبت المبادرة إلى فعل المأمورات ولا معنى للفور إلا هذا فيكون الأمر للفور وهو ما ندعيه ·

نوقش هذا من وجهين :

الوجه الأول : إن أردت أن الأمر فى الآية يفيد الفور فنحن نسلم لك ذلك ولكن نقول إن الفورية لم تستفد من صيغة الأمر إنما استفيدت من مادة المسارعة فإن هذه المادة تفيد الفور سواء وقعت فى الخبر أو وقعت فى الإنشاء وبذلك لا تكون نفس الصيغة مفيدة للفور ولم يتم لك ما ندعيه · وإن أردت أن الآية أفادت التعجيل بفعل المأمورات والتعجيل بفعلها هو ما يقصد بالفور وبذلك تكون الآية دالة على أن الأوامر الطالبة لفعل هذه المأمورات للفور نقول مسلم ذلك ولكن الفورية إذن لم تستفد من نفس الصيغة إنما استفيدت بقرينة خارجة عن الصيغة وليس ذلك من محل النزاع ·

الوجه الثانى : لا نسلم أن الآية دالة على الفورية فى الأوامر لأن المسارعة معناها مباشرة الفعل فى وقت مع جواز الإتيان به فى وقت آخر وبذلك تكون الآية مفيدة لجواز التراخى فلا يكون الأمر للفور كما تدعيه ·

الدليل الثالث : لو لم يكن الأمر للفور لكان التأخير جائزاً لكن التأخير غير جائز فكان الأمر مفيداً للفور - وهو ما ندعيه ·

دليل الملازمة : أن الأمر إما أن يكون موجبًا للفور فيتعين الإتيان بالفعل فى أول زمن الإمكان ولا يجوز التأخير وإما أن يكون غير موجوب له فيجوز التراخى والإتيان بالفعل فى أى وقت من الأوقات ·

دليل الاستثنائية من وجهين :

الوجه الأول : أن جواز التأخير إما أن يكون مشروطًا بالإتيان ببدل لفعل وهو العزم أو غير مشروط بذلك فإن كان مشروطًا بالبدل اقتضى ذلك أن المكلف متى أتى بالبدل فقد سقط عنه الفعل لأن شأن البدل أن يقوم مقام المبدل منه وهو باطل لأن الأمر لا يسقط إلا بالفعل .

وإن كان غير مشروط بالبدل لم يكن الفعل واجبًا لأنه قد جاز تركه بغير بدل ولا معنى لغير الواجب إلا ما جاز تركه بلا بدل .

الوجه الثانى : أن جواز التأخير إما أن يكون مؤقتًا بوقت ينتهى إليه أو غير مؤقت وكلا الأمرين باطل لأن التأخير إن كان مؤقتًا بوقت تعين أن يكون هذا الوقت هو الوقت الذى يخلف فيه المكلف عدم الإتيان بالمأمور لو أخر إليه هذا هو وقت المرض الشديد أو كبر السن وظاهر أن هذا ليس مضبوطًا لأن المكلف قد يموت وهو صغير وقد يموت فجأة دون أن يمرض ومقتضى هذا أن المكلف فى هذه الحالة لا يكون آثمًا بعدم الإتيان لأن التأخير كان جائزًا وإذا لم يأثم بالترك لم يكن الفعل واجبًا عليه وهو باطل لأن الأمر يفيد الوجوب .

وإن كان التأخير غير مؤقت بوقت ينتهى إليه اقتضى أن التأخير إلى أى وقت شاء جائز للمكلف وهذا يوجب جواز الترك دائمًا وجواز الترك دائما يقضى بأن الفعل غير واجب - وهو باطل .

نوقش هذا الدليل : بأنه منقوض بما إذا صرح الشارع بجواز التأخير كأن قال أوجبت عليك هذا الفعل ولك أن تفعله فى أى وقت تشاء فإن هذا الأمر يجوز فيه التأخير اتفاقًا وهو مؤقت بزمن ومقتضى هذا أنه يترتب عليه ما رتبتموه على جواز التأخير عند عدم التصريح به فما هو جوابٌ لكم يعتبر جوابًا لنا .

الدليل الرابع : الأمر كالنهى بجامع الطلب فى كل منهما والنهى يوجب الفور فالأمر كذلك يوجب الفور .

نوقش هذا الدليل من وجوه ثلاثة :

١ - هذا قياس فى اللغة واللغة لا تثبت بالقياس .

٢ - لا نسلم أن النهى يوجب الفور بل النهى كالأمر فما ثبت للأمر يثبت له .

٣ - سلمنا أن النهى يوجب الفور ولكن قياس الأمر عليه قياس مع الفارق لأن النهى يقتضى التكرار ومن شأن التكرار عدم الإتيان بالمنهى عنه فى جميع الأزمنة التى من جملتها أول زمن الإمكان فكان النهى مقتضيًا للفور بخلاف الأمر فإنه لا يقتضى التكرار كما تقدم وحينئذ فموجب الفور لم يتحقق فيه .

واستدل القاضى أبو بكر الباقلانى على أن الأمر يقتضى إما الفعل أو العزم بقوله تعالى : ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو فى إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين ﴾ الآية وقال فى وجه الاستدلال أن الآية اقتضت تخيير المكلف بين الأنواع الثلاثة بحيث إذا فعل واحدًا منها سقطت الكفارة عته وإذا لم يفعل شيئًا منها لم تسقط الكفارة عنه ويكون آثما .

والأمر المطلق تتحقق فيه هذه الظاهرة بمعنى أن المكلف إن أتى بالمأمور به سقط عنه التكليف وإن لم يأت به وعزم على الفعل لم يكن عاصيًا فإن ترك الفعل والعزم كان عاصيًا وبذلك يكون العزم قائمًا مقام الفعل فى عدم التأثيم فيكون الأمر مقتضيًا إما الفعل وإما العزم على الفعل وهو ما ندعيه .

نوقش هذا من وجهين :

١ - فرق بين الواجب المخير والواجب المطلق لأن الواجب المخير يسقط بفعل أى فرد من أفراده والواجب المطلق لا يسقط إلا بالفعل ولا يسقط بالعزم .

٢ - وجوب العزم على المكلف لم يأت من خصوص الأمر الطالب الفعل وإنما جاءه من الإيمان لأن الإيمان يحتم على المكلف امتثال الأوامر أو العزم على الامتثال - ونحن نتكلم فيما يوجبه خصوص الأمر - والأمر إنما يطلب الفعل فقط دون العزم .

واستدل القائلون بالاشتراك اللفظى بأن الأمر قد ورد استعماله فى الفور كالأمر بالإيمان كما ورد استعماله فى التراخى كالأمر بالحج والأصل فى الاستعمال الحقيقة فكان الأمر حقيقة فى كل منهما على أنه قد وضع لكل منها بوضع مستقل ولا معنى للإشتراك اللفظى إلا هذا .

نوقش هذا الدليل من قبل المذهب المختار البيضاوى بأننا قد عملنا بمقتضى الأصل فى الاستعمال فقلنا أن اللفظ حقيقة فى كل من الفور والتراخى - ولكننا لم نقل بوضع اللفظ لكل منهما لأن ذلك يوجب الاشتراك اللفظى وهو خلاف الأصل فقلنا أن اللفظ قد وضع للمشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعًا للمجاز والاشتراك اللفظى لأن الاشتراك المعنوى خيرٌ منهما .

ونوقش من قبل القائلين بالفور : بأن محل قولنا أن الأصل فى الاستعمال الحقيقة إذا كان اللفظ مترددًا بين الفور والتراخى ولم يتبادر منه عند الإطلاق أحدهما بخصوصه ولكن الأمر المطلق يتبادر منه عند الإطلاق خصوص الفور فكان اللفظ حقيقة فيما يتبادر منه مجازًا فى غيره والمجاز خير من الاشتراك اللفظى لعدم احتياجه إلى تعدد فى الوضع والقرائن .

* * *

فروع ذكرها الأسنوى

الفرع الأول : هل الأمر بالأمر بشىء أمر بذلك الشىء من الآمر الأول ؟

يقول رسول الله ﷺ لأولياء الصبيان « مروا أولادكم بالصلاة لسبع - الحديث » ويقول ﷺ لعمر ابن الخطاب حينما بلغه أن ابن عمر طلق امرأته وهى حائض « مره فليراجعها » صدر الأمر من الرسول فى الأول للأولياء بأن يأمروا أولادهم بالصلاة لسبع وصدر الأمر منه عليه السلام لعمر بأن يأمر ابنه بالمراجعة فهل الصبيان مأمورة من الرسول بالصلاة ؟ وهل ابن عمر مأمور من الرسول عليه السلام بالمراجعة اختلف الأصوليون فى ذلك على قولين :

القول الأول : الصبيان ليسوا مأمورين بالصلاة من الرسول وإنما هم مأمورون بها من الأولياء فقط وابن عمر مأمور بالمراجعة من عمر فقط وليس مأمورًا بها من الرسول لأن الأمر بالأمر بشىء ليس أمرًا بذلك الشىء من الآمر الأول .

القول الثانى : الأمر بالأمر بشىء أمر بذلك الشىء من الآمر الأول فالصبيان مأمورون بالصلاة من الرسول كما هم مأمورون بها من الأولياء وابن عمر مأمور بالمراجعة من الرسول كما هو مأمور بها من أبيه عمر .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأن المأمور الثانى لو كان مأمورًا من الآمر الأول للزم من ذلك أمران :

أحدهما : أن من قال لسيد العبد مر عبدك يبيع لى هذا الثوب يكون متعديًا لأنه تصرف فى العبد فأمره بدون إذن سيده والتصرف فى ملك الغير بغير إذنه تعديًا ويوجب الإثم .

وثانيهما : أن من قال لسيد العبد مر عبدك يبيع لى هذا الثوب ثم قال للعبد لا تمتثل يكون متناقضًا لأنه بمثابة أن يقول له بع هذا الثوب لا تبع هذا الثوب ·

لكن من قال لسيد العبد هذا القول السابق لا يكون متعديًا ولا متناقضًا فدل ذلك على أن العبد ليس مأمورًا من الآمر الأول وإنما هو مأمور من السيد فقط وبذلك فالأمر بالأمر بالشيء ليس أمرًا بذلك الشيء من الآمر الأول - وهو ما ندعيه ·

نوقش هذا الدليل :

أولاً : بأن من قال هذا القول لم يكن متعديًا لأن العبد لا يكون مأمورًا بأمره إلا إذا أمره السيد وعند أمر السيد للعبد بالبيع يكون قد إذن له بطاعة الأجنبى فلا يكون الأجنبى متعديًا بأمره للعبد ·

وأجيب عن هذا بأن محل النزاع هل يكون المأمور الثانى مأمورًا من الآمر الأول بمجرد صدور الأمر للمأمور الأول أو لا يكون مأمورًا - فالقول بأن أمر العبد من الآمر الأول متوقف على أمر السيد له فى غير محل النزاع ·

وثانياً : بأن من قال هذا القول لم يكن متناقضًا لأن قول الآمر الأول للعبد لا تمتثل يعتبر ناسخًا للأمر - والنسخ لا يوجب التناقض ·

واستدل أصحاب القول الثانى : بأننا نقطع بأن الله تعالى إذا أمر رسوله بأن يأمر الأمة بشىء أن الأمة تكون مأمورة من الله تعالى بذلك الشىء كما نقطع بأن الملك إذا أمر الوزير بأن يأمر الرعية بشىء أن الرعية تكون مأمورة من الملك بذلك الشىء فلو لم يكن الأمر بالأمر بالشىء أمرًا بذلك الشىء من الآمر الأول لما كان هناك موجب لهذا القطع وحيث ثبت القطع بهذا كان الأمر بالأمر بذلك الشىء من الآمر الأول وهو ما ندعيه ·

نوقش هذا بأن القطع فى الموضعين لم يأت من خصوص الأمر وإنما جاء من جهة العلم بأن الرسول مبلغ عن الله أوامره وأن الوزير كذلك مبلغ عن الملك أوامره فكل منهما ليس آمرا إنما الآمر هو الله تعالى أو الملك ·

الفرع الثانى : هل الأمر بالماهية المطلقة أمر بجزئياتها ؟

اختلف الأصوليون فى ذلك على قولين :

القول الأول : أن الأمر بالماهية المطلقة كالأمر بالبيع مثلاً لا يكون أمرًا بجزئياتها فمن أمر بالبيع لم يؤمر بالبيع بالغبن الفاحش أو بثمن المثل أو بأكثر من ذلك ·

القول الثانى : أن الأمر بالماهية المطلقة أمر بجزئياتها فالمأمور بالبيع مأمور بجزئياته كالبيع بالغبن الفاحش وثمن المثل وغيرهما وعليه أن يحقق الماهية فى أى جزئى من جزئياتها ما لم يقم دليل على عدم إرادة ذلك الجزئى المعين .

* * *

وجهة القولين

وجهة القول الأول : أن الماهية الكلية غير الجزئيات لأن الماهية لم تؤخذ فيها المشخصات ، والجزئيات قد روعى فيها المشخصات ، والشخص إنما أمر بالماهية فلا يكون مأموراً بجزئياتها لأن الصالح للأعم لا يصلح للأخص .

ووجهة القول الثانى : أن الأمر بالماهية المطلقة لا يمكن امتثاله إلا بفعل الجزئيات لأن الماهية المطلقة لا وجود لها فى الخارج باعتبار ذاتها وإنما توجد بوجود أفرادها - وحيث أمر المكلف بالماهية وكان الفرض من الأمر الامتثال تعين أن يكون الأمر بالماهية أمراً بحزئياتها ويكون المكلف مخيراً فى تحقيق الماهية فى أى جزئى من جزئياتها ما لم يقم دليل على عدم إرادته فلا تتحقق الماهية فى ذلك الجزئى .

وعلى ذلك فمن وكل بالبيع فله أن يبيع بالغبن الفاحش كما له أن يبيع بثمن المثل ما لم تقم قرينة على أن الموكل لا يريد الغبن الفاحش وإلا كان الوكيل ممنوعًا من تحقق البيع فى الغبن الفاحش ، وهذا هو المختار للآمدى وابن الحاجب .

الفرع الثالث : هل الأمران المتعاقبان للتأكيد ؟

إذا ورد أمران متعاقبان أى فى زمن واحد وتوفرت فيهما الشروط الآتية فهل يكونان للتأكيد أو يكونان للتأسيس اختلف الأصوليون فى ذلك على أقوال ثلاثة يأتى ذكرها بعد ذكر الشروط .

* * *

الشروط

١ - الفعلان من نوع واحد .

٢ - الفعل قابل للتكرار .

٣ - ليس بين الأمرين حرف عطف .

٤ - لم توجد قرينة تمنع من التأسيس .

مثال ما توفرت فيه الشروط : صل ركعتين - صل ركعتين - اعط زيدًا درهمًا - اعط زيدًا درهمًا .

* * *

الأقوال

القول الأول : الأمران للتأكيد .

القول الثانى : الأمران للتأسيس .

القول الثالث : الوقف .

* * *

وجهات الأقوال

وجهة القول الأول : أن التأكيد فيه براءة للذمة وعدم شغلها بفعلٍ جديد والتأسيس فيه شغل للذمة بفعل آخر غير الفعل الأول - والأصل فى الذمة البراءة كما أن الأصل فى التكرار أن يكون للتأكيد فكان الأمران للتأكيد .

وجهة القول الثانى : أن التأسيس فيه علم جديد بشىءٍ لم يكن معلومًا والتأكيد فيه تقرير لما علم أولاً والأصل فى الكلام أن يكون مفيدًا لفائدة جديدة فكان التأسيس أرجح من التأكيد .

نوقش هذا بأن : التأسيس وإن أفاد فائدة جديدة إلا أنه يوجب شغل الذمة بفعلٍ جديد والأصل براءة الذمة فتكون الفائدة الجديدة معارضة بأقوى منها وهو أن الأصل فى الذمة البراءة .

وجهة القول الثالث : أن الأدلة متعارضة ولا مرجح لأحدهما على الآخر فالقول برأى معين يعتبر تحكمًا وترجيحا بلا مرجح فكان الوقف أسلم .

يناقش هذا : بأن أدلة التأكيد أرجح من أدلة التأسيس فكان التأكيد هو المعتبر لأنه لا عبرة بالمرجوح مع وجود الراجح وبذلك فالوقف لا معنى له .

* * *

ما يترتب على فقد الشروط السابقة

إذا فقد الشرط الأول فكان الفعلان من نوعين مختلفين مثل صم يومين - صل ركعتين . كان الأمران للتأسيس اتفاقًا .

وإذا فقد الشرط الثانى بأن كان الفعل غير قابل للتكرار مثل صم هذا اليوم - صم هذا اليوم حمل الأمران علىَ التأكيد اتفاقًا لأن الظرف غير قابل للفعلين معًا .

وإذا فقد الشرط الثالث بأن كان الأمران بينهما عاطف مثل صل ركعتين وصل ركعتين كان الأمران للتأسيس لأن العطف يقتضى المغايرة ما لم تقم قرينة على إرادة التأكيد وإلا عمل بها .

وإذا فقد الشرط الرابع بأن قامت قرينة على إرادة التأكيد دون التأسيس عمل بها وكان الأمران للتأكيد - والقرينة قد تكون حالية مثل اسقنى الماء فإن المقام يعين أن المراد دفع الحاجة والحاجة تندفع بمرة واحدة فكان الأمر الثانى مؤكدًا للأمر الأول .

وقد تكون القرينة لفظية كإعادة النكرة معرفة مثل صل ركعتين صل الركعتين فإن النكرة إذا أعيدت معرفة كانت عين الأولى غالبًا وبذلك تكون الركعتان فى الأمر الثانى عين الركعتين فى الأمر الأول ويكون الأمر الثانى مؤكدًا للأمر الأول .

* * *

الفصل الثالث

فى النهى – وفيه مسائل

النهى حقيقة فى القول الطالب للترك مطلقًا سواء صدر من الأعلى للأدنى أو بالعكس أو صدر من أحد المتساويين للآخر خلافًا لمن اشترط العلو أو الاستعلاء ·

* * *

تعريف النهى

يعرف النهى بأنه القول الطالب للترك المدلول عليه بلفظ غير لفظ كف ونحوه كاترك ، وذر ، ودع ·

* * *

شرح التعريف

القول هو اللفظ المفيد وهو جنس فى التعريف يشمل كل قول سواء أكان لسانيًا أم نفسانيًا وساء أكان طالبًا للترك أم كان طالبًا للفعل وسواء أكان الترك مدلولاً عليه بلفظ كف أم بلفظ آخر ، مثل لا تفعل · وقد خرج عنه اللفظ المهمل ·

وقولنا « الطالب » قيد أول يخرج به القول النفسانى لأنه هو نفس الطلب كما يخرج به الخبر ونحوه كالتمني والترجى فإن ذلك لا طلب فيه ووصف القول بأنه طالب مجاز لأن الطالب فى الحقيقة هو الفاعل من باب إطلاق اسم السبب وإرادة المسبب ·

وقولنا « للترك » قيد ثان يخرج به بعض الأوامر مثل صم وصل وكل فإنها طالبة للفعل وليست طالبة للترك وقولنا « المدلول عليه بلفظ غير لفظ كف ونحوه » قيد ثالث يخرج به بعض آخر من الأوامر مثل كف ، ودع ، واترك ، وذر · فإن هذه الألفاظ وإن كان مدلولها الترك إلا أنها ليست نواهى لأن الترك قد دل عليه بلفظ الكف ونحوه والنهى لا بدّ فيه من أن يدل على الترك لفظ غير الكف مثل لا تفعل ·

* * *

صيغة النهى – وما تستعمل فيه

والقول الطالب للترك الذى يعتبر مدلولاً للنهى هو صيغة « لا تفعل » وهذه الصيغة قد استعملت فى معانى سبعة :

١ – التحريم مثل قوله : ﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾ .

٢ – الكراهة كقوله ﷺ «لا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول » .

٣ – الإرشاد كقوله تعالى : ﴿ لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم ﴾ .

٤ – الدعاء كقوله تعالى : ﴿ ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا ﴾ .

٥ – التحقير كقوله تعالى :﴿ ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجًا منهم ﴾ .

٦ – بيان العاقبة كقوله تعالى :﴿ ولا تحسبن الله غافلاً عمّا يعمل الظالمون ﴾ .

٧ – اليأس كقوله تعالى : ﴿ يأيها الذين كفروا لا تعتذروا اليوم ﴾ .

* * *

ما تفيده الصيغة حقيقة من هذه المعانى

بعد إتفاق الأصوليين على أن صيغة النهى قد استعملت فى المعانى السبعة المتقدمة اختلفوا فيما تفيده الصيغة حقيقةً من هذه المعانى على خمسة أقوال :

القول الأول : الصيغة حقيقة فى التحريم مجاز فيما عداه وهذا هو قول الجمهور واختاره البيضاوى .

القول الثانى : حقيقة فى الكراهة مجازاً فيما عداها .

القول الثالث : مشترك معنوى بين التحريم والكراهة فهى موضوعة للقدر المشترك بينهما وهو طلب الترك .

القول الرابع : مشترك لفظى بين التحريم والكراهة فهى موضوعة لكل منهما بوضع مستقل .

القول الخامس : الوقف وعدم الجزم برأى معين .

* * *

الأدلة

استدل الجمهور على مدعاهم بدليلين :

الدليل الأول : وهو الذى ذكره البيضاوى - قوله تعالى فى شأن الرسـول : ﴿ وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ .

ووجه الاستدلال من الآية أن الله تعالى أمر الأمة بالانتهاء عما نهى عنه الرسول عليه السلام - والأمر للوجوب فكان الانتهاء عما نهى عنه واجبًا ومخالفة الواجب توجب الإثم والمعصية فيكون فعل المنهى عنه حرامًا وبذلك يكون النهى للتحريم - وهو المطلوب .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

١ - الدليل أخص من المدعى لأن الآية إنما تدل على أن مخالفة نهى الرسول حرام ومقتضى هذا أن يكون النهى الصادر من الرسول فقط هو المفيد للتحريم - والدعوى أن كل نهى للتحريم - فالدليل لا يثبت كل المدعى .

وأجيب عن ذلك بأنه متى ثبت التحريم فى صورة ثبت فى غيرها من باقى الصور لأنه لا قائل بالتفرقة .

٢ - مع تسليم أن الآية تدل على أن النهى للتحريم إلا أن التحريم المستفاد من النهى لم يكن مستفاداً من مجرد الصيغة وإنما استفيد من دليل منفصل وهو هذه الآية وليس ذلك محلاً للنزاع إنما النزاع فى أن صيغة النهى بمجردها هل تدل على التحريم أو لا ؟

الدليل الثانى للجمهور : أن الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من التابعين كانوا يستدلون على تحريم الشىء بصيغة النهى مجردة عن القرائن فيقولون الزنا محرم لقوله تعالى : ﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾ والربا حرام لقوله تعالى : ﴿ لا تأكلوا الربا ﴾ والقتل حرام لقوله تعالى : ﴿ ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ﴾ - وغير ذلك كثير . . . واستدلالهم على التحريم بمجرد الصيغة مشعر بأن الصيغة حقيقة فى التحريم فإذا استعملت فى غيره كان ذلك مجازاً . وهو ما ندعيه .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن التحريم طلب الترك مع المنع من الفعل والكراهة طلب الترك مع عدم المنع من الفعل - والأصل عدم المنع من الفعل لأن

الأشياء مباحة باعتبار الأصل - فاستعمال الصيغة فى الكراهة استعمال لها فى الأصل - فيكون هذا المعنى هو الذى وضعت له الصيغة فإذا استعملت فيه كان حقيقة وإذا استعملت فى غيره كان مجازاً لأن المجاز خلاف الأصل .

يناقش هذا الدليل بأن مقتضاه أن تكون الصيغة مجازاً فى الكراهة لأن الكراهة فيها ترجيح للترك على الفعل وهو خلاف الأصل لأن الأصل فى الأشياء الإباحة أى استواء الفعل والترك - وهو خلاف ما تدعون .

٣ - واستدل القائلون بالاشتراك المعنوى بأن الصيغة قد استعملت فى التحريم كقوله تعالى : ﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾ كما استعملت فى الكراهة كقوله ﷺ : « لا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول » والأصل فى الاستعمال الحقيقة فكان اللفظ حقيقة فيهما وبذلك يبطل أن تكون الصيغة حقيقة فى واحد منهما مجازاً فى الآخر ولا يصح القول بأن الصيغة وضعت لكل منهما استقلالاً لأن ذلك يوجب الاشتراك اللفظى وهو خلاف الأصل أيضًا كالمجاز فتعين أن يكون اللفظ حقيقة فى طلب الترك وكل من التحريم والكراهة فرد من أفراده ولا معنى للاشتراك المعنوى إلا هذا .

نوقش هذا بأن لفظ النهى عند إطلاقه يتبادر منه طلب الترك مع المنع من الفعل وهو التحريم والتبادر علامة الحقيقة فكان اللفظ حقيقة فى التحريم بخصوصه ويكون استعماله فى الكراهة مجازاً والمجاز وإن كان خلاف الأصل إلا أنه يجب المصير إليه - لقيـــام الدليل على أن الصيغة حقيقة فى التحريم فقط .

٤ - أما القائلون بالاشتراك اللفظى فقد استدلوا على مدعاهم بأن الصيغة قد استعملت فى كل من التحريم والكراهة والأصل فى الاستعمال الحقيقة فكان اللفظ حقيقة فى كل منهما على أن اللفظ قد وضع لكل منها استقلالاً ولا معنى للاشتراك اللفظى إلا هذا .

نوقش هذا الدليل : بأن الأشتراك اللفظى إنما يتأتى إذا كان لفظ النهى مترددا بين التحريم والكراهة ولا يتبادر منه واحد منهما بخصوصه عند الإطلاق وذلك غير حاصل لأن اللفظ عند إطلاقه يتبادر منه التحريم فيكون اللفظ حقيقة فيه فقط لأن التبادر علامة الحقيقة .

وأما القائلون بالوقف فقد رأوا أن الأدلة متعارضة بعضها يثبت التحريم والبعض

الآخر يثبت الكراهة ولا مرجح لأحد على الآخر فوجب الوقف دفعًا للتحكم والترجيح بلا مرجح ·

نوقش هذا : بأن الدليل المثبت للتحريم أرجح من الدليل المثبت للكراهة فيجب العمل به والقول بالتحريم لأن العمل بالمراجح واجب وحينئذٍ فالوقف فيه مخالفة لهذا الدليل فيكون باطلاً ·

* * *

المسألة الأولى

هل النهى يفيد التكرار والفور ؟

ظاهر كلام البيضاوى أن النهى كالأمر فيكون العلماء مختلفين فى إفادة النهى للتكرار والفور كما اختلفوا فى الأمر - ولكن الراجح أن النهى يقتضى التكرار والفور بخلاف الأمر - لأن النهى يقتضى عدم الإتيان بالفعل - وعدم الإتيان لا يتحقق إلا بترك الفعل فى جميع أفراده فى كل الأزمنة وبذلك يكون ترك الفعل مستغرقًا لجميع الأزمنة التى من جملتها الزمن الذى يلى النهى مباشرةً فيكون النهى مفيداً للتكرار كما هو مفيد للفور فإذا استعمل النهى فى غير التكرار كقول الطبيب للمريض لا تأكل السمك ولا تشرب اللبن كان ذلك مجازاً لأن المرض يعتبر قرينة على أن الترك خاص به ·

أما الأمر فقد سبق أنه طلب الفعل والفعل يتحقق ولو فى المرة الواحدة فليس فى الأمر ما يقتضى التكرار فصح أن يقال أنه لا يفيد التكرار وحيث كان لا يفيد التكرار فهو لا يفد الفور ·

* * *

المسألة الثانية

هل النهى يدل على الفساد ؟

الفساد مقابل للصحة - والصحة تختلف باختلاف العبادات والمعاملات - فصحة المعاملات حل الانتفاع بها وترتب ثمرتها عليها وحينئذٍ يكون فساد المعاملات معناه عدم حل الانتفاع بها مع عدم ترتب الثمرة عليها ·

أما صحة العبادة فقد اختلف فيها الفقهاء والمتكلمون فقال : المتكلمون هى موافقة أمر الشارع ، وقال الفقهاء : هى سقوط القضاء أى الإتيان بالفعل إتيانًا يقضى بعدم المطالبة بالفعل مرة ثانية فى الوقت أو بعده ·

وبذلك يكون فساد العبادة عند المتكلمين معناه عدم موافقة أمر الشارع أما عند الفقهاء فهو الإتيان بالعبادة إتيانًا لا يسقط المطالبة بها مرة ثانية ·

وقد اختلف الأصوليون فى كون النهى يفيد الفساد أو لا يفيده وإذا كان يفيده فهل ذلك من جهة اللغة أو من جهة الشرع على أقوال ستة :

١ - **النهى يدل على الفساد لغةً مطلقًا فى العبادات والمعاملات** : ووجهة هذا القول أن العلماء لم يزالوا يستدلون على فساد المنهى عنه فى العبادات والمعاملات بمجرد صيغة النهى من غير أن يستندوا فى ذلك إلى الشرع - وهذا مشعر بأن الصيغة لغة موضوعة للفساد وهو ما ندعيه ·

نوقش هذا من قبل البيضاوى بأن الاستدلال على الفساد بالصيغة لم يأت من مجردها وإنما استفيد الفساد من الشرع لأن الصيغة لغة إنما وضعت للترك مع المنع من الفعل وذلك لا يشعر بعدم ترتب ثمرة الفعل عليه عند المخالفة إنما الذى يدل على ذلك هو الشرع فتكون الصيغة دالة على الفساد شرعًا لا لغةً ويبطل ما تدعيه ·

٢ - **النهى يدل على الفساد شرعًا فى العبادات والمعاملات** : ووجهة هذا القول أن العلماء ما زالوا يستدلون على فساد المنهى عنه بصيغة النهى وبما أن الصيغة لغةً وضعت للترك مع المنع من الفعل وذلك لا يشعر بعدم ترتب الثمرة على الفعل عند المخالفة إذن يكون عدم ترتب ثمرة الفعل عليه عند المخالفة مستفادًا من الشرع لأن الدلالة لا تخلو عن هذين الأمرين الشرع أو اللغة وبذلك ثبت أن النهى يدل على الفساد مطلقًا شرعًا وهو ما ندعيه ·

نوقش هذا من قبل البيضاوى بأن ذلك مسلم فى العبادات وفى بعض المعاملات ولا يسلم فى البعض الآخر كالنهى وقت نداء الجمعة لما سيأتى من أنه لا يقتضى الفساد ·

٣ - **النهى لا يدل على الفساد مطلقًا كما لا يدل على الصحة** : وقد استدل أصحاب هذا القول بأن النهى لو دل على الفساد لكان التصريح بصحة المنهى عنه تناقضًا لكون التصريح بالصحة لا يوجب التناقض فكان النهى غير دال على الفساد لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع وهو ما ندعيه ·

دليل الملازمة : أن اللفظ متى وضع لشيء لغةً أو شرعًا فإنه عند إطلاقه ينصرف إليه فإذا كان لفظ النهى دالاً على الفساد شرعًا أو لغةً كان اللفظ عند إطلاقه منصرفًا إليه وبذلك يكون التصريح بالصحة تناقضا فإذا قال : لا تفعل هذا وإن فعلته صح وترتبت عليه آثاره كان ذلك بمثابة قوله : هذا الفعل لا تترتب عليه آثاره وهذا الفعل تترتب عليه آثاره ·

دليل الاستثنائية : أن من قال لا تفعل هذا وإن فعلته ترتبت عليه آثاره لا تناقض فيه لا من جهة الشرع ولا من جهة اللغة بل هو كلام مقبول ··

نوقش هذا بأن النهى ظاهر فى الفساد وليس نصًا فيه ومتى كان النهى ظاهرًا فى الفساد كان محتملاً للصحة والتصريح بما يحتمله اللفظ لا يكون موجبًا للتناقض وبذلك انتفى التناقض عند التصريح بالصحة لاحتمال النهى لها ·

٤ - النهى لا يدل على الفساد ولكن يدل على الصحة ونسب هذا القول للحنفية : أما أنه لا يدل على الفساد فلأنه لو دل عليه لدل بلفظه أو بمعناه لأن الدلالة لا تخرج عن هذين الأمرين لكن اللفظ لا يدل عليه بواحد منهما لأنه لا اشعار للفظ بسلب الأحكام عن الفعل عند المخالفة فكان النهى غير دال على الفساد وأما أن النهى يدل على الصحة فلأن النهى عن الشيء يستدعى تصوره ضرورة أن النفس لا تتوجه إلى المجهول وتصور المنهى عنه يقتضى امكانه وحصوله خارجًا ومتى حصل الشيء فى الخارج ترتبت عليه آثاره ولا معنى للصحة إلا هذا فكان النهى مقتضيًا للصحة وهو المطلوب ·

نوقش هذا الدليل بأن النهى لا اشعار له بالفساد من جهة اللغة لما تقدم من أنه إنما وضع للترك مع المنع من الفعل وذلك لا يشعر بعدم ترتب الآثار على الفعل عند المخالفة ولكن النهى يشعر بالفساد من جهة الشرع وإلا لضاعت الفائدة من النهى عن الفعل فبطل قولكم أن النهى لا اشعار له بالفساد ·

وأما قولكم أن النهى عن الشيء يستدعى تصوره فمسلم ولكن يكفى فى ذلك التصور الذهنى وأما تصوره واقعًا فهذه دعوى ينقصها الدليل ولا سبيل إليه ·

٥ - النهى يدل على الفساد فى العبادات ولا يدل عليه فى المعاملات مطلقًا : رجع النهى إلى نفس العقد أو إلى ركن فيه أو رجع إلى أمر خارج لازم أو غير لازم ·

أما أن النهى يدل على الفساد فى العبادات فلأن العبادة إنما شرعت لمصلحة

أخروية هى الثواب ولذلك كان الأمر بها مقتضيًا حصول الثواب عليها متى فعلت على الوجه المطلوب أما النهى عنها فإنه يقتضى حصول الإثم عند الفعل واجتماع الثواب والعقاب على شىء واحد من جهة واحدة باطل لما فيه من التناقض لذلك كان النهى عن العبادة مقتضيًا لفسادها وعدم حصول المقصود منها . . .

وأما أن النهى لا يدل على الفساد فى المعاملات فلأن المعاملات إنما شرعت لمصالح دنيوية ولا تنافى بين أن يكون الشىء منهيًا عنه يعنى لا ثواب عليه فى الآخرة وبين أن تترتب عليه مقاصده الدنيوية فلو دل النهى على الفساد فى المعاملات لدل عليه من جهة اللفظ أو من جهة المعنى ولكن اللفظ لا يدل على سلب الأحكام المترتبة على الفعل فكان النهى غير دال على الفساد فى المعاملات - وهو المطلوب .

نوقش هذا من قبل البيضاوى : بأن ما قلتموه فى العبادة مسلم وأما ما قلتموه فى المعاملات فغير مسلم لأن النهى فى المعاملات يشعر بسلب أحكامها عنها من جهة الشرع كما سيأتى بيانه .

٦ - النهى يدل على الفساد شرعًا فى العبادات مطلقًا وفى المعاملات : إذا لم يرجع إلى أمر خارج غير لازم بأن رجع إلى نفس العقد كبيع الحصاة أو رجع إلى ركن فيه كبيع الملاقيح « وهو بيع الأجنة فى بطون أمهاتها » لأن المعقود عليه ركن فى البيع وهو غير موجود أو رجع إلى أمر خارج لازم كالنهى عن الربا فإن النهى راجع إلى الزيادة - فإن رجع النهى إلى أمر خارج غير لازم كان النهى غير دال على الفساد - كالنهى عن البيع وقت نداء الجمعة .

أما أن النهى يدل شرعًا على الفساد فى العبادة فلأن العبادة إنما شرعت للطاعة والثواب - والنهى عنها يقتضى الإثم والعقاب ولا يجتمع ثواب وعقاب فى شىء واحد من جهة واحدة لما فيه من التناقض فكان النهى عن العبادة مقتضيًا لفسادها . .

وأما أن النهى عن المعاملات يقتضى فسادها فيما قلناه - فلأن الصحابة ومن بعدهم من التابعين كانوا يستدلون على فساد الربا بقوله تعالى : ﴿ لا تأكلوا الربا ﴾ من غير أن ينكر عليهم أحد الاستدلال فكان ذلك اجماعًا على أن صيغة النهى تقتضى الفساد وإذا ثبت أن النهى عن الربا اقتضى فساده مع أن النهى فيه راجع إلى أمر خارج عن العقد وهو الزيادة ثبت أن النهى إذا كان راجعًا إلى نفس العقد أو كان راجعًا إلى ركن فيه يدل على الفساد من باب أولى .

وأما أن النهى عن المعاملات لا يدل على الفساد إذا كان النهى راجعًا إلى أمر

خارج غير لازم فلأننا رأينا أن النهى عن البيع وقت نداء الجمعة لم يقتض فساد البيع بل البيع صحيح وتترتب عليه آثاره وما ذلك إلا لأن النهى فيه راجع إلى أمر خارج عن العقد غير لازم وذلك الأمر هو تفويت السعى إلى الصلاة - ولا يلزم من البيع وقت النداء عدم حصول السعى فقد يبيع ويسعى فلم يكن البيع بخصوصه مانعًا عن السعى فكان غير لازم فعلمنا من ذلك أن النهى متى كان راجعًا إلى أمر خارج عن العقد غير لازم له لا يقتضى فساد المنهى عنه وبقى ما عداه على الفساد للدليل المتقدم ٠

* * *

المسألة الثالثة

فى متعلق النهى

بينا فيما سبق أن النهى حقيقة فى القول الطالب للترك ، وأن القول الطالب للترك هو صيغة « لا تفعل » ومنه يعلم أن الصيغة لغة متعلقة بالترك ٠ غير أن الأصوليين لما رأوا أن الترك يتحقق بفعل ضد من الأضداد التى تفوت المنهى عنه ورأوا كذلك أن الترك وهو عدم الإتيان بالفعل غير مقدور للمكلف والنهى نوع من التكليف والتكليف لا يتعلق إلا بالفعل المقدور اختلفوا فى متعلق النهى على قولين :

القول الأول : وهو لجمهور العلماء واختاره البيضاوى أن متعلق النهى هو فعل الضد المفوت للمنهى عنه فإذا قال الشارع لا تقتل النفس كان متعلق النهى هو ما يفوت القتل من الأفعال الوجودية مثل الصلاة مثلا ٠

القول الثانى : وهو لأبى هاشم من المعتزلة والغزالى من الأشاعرة أن متعلق النهى هو الكف أى عدم الإتيان بالفعل المنهى عنه ففى المثال السابق متعلق النهى عندهما هو القتل ٠

* * *

الأدلة

استدل الجمهور بدليلين :

الدليل الأول : أن النهى نوع من التكليف وهو لا يتعلق إلا بفعل المكلف المقدور له ضرورة أن التكليف بغير المقدور ممتنع - وعدم الإتيان بالفعل ليس مقدورًا للمكلف لأن المقدور هو ما أثرت فيه القدرة والعدم نفى محض فلا تؤثر فيه القدرة بالوجود فلا يكون مقدورًا ٠

نوقش هذا الدليل : بأن النهى قد تعلق بالعدم المضاف إلى الفعل كعدم الزنا وعدم القتل ، وعدم السرقة وهكذا - والعدم المضاف مقدور للمكلف لأن القدرة لها تأثير فيه وذلك بأن يأتى به المكلف فيفعل الزنا أو القتل أو السرقة وحيث كان العدم المضاف مقدوراً للمكلف كان هو متعلق النهى فيكون هو المكلف به - أما غير المقدور فهو العدم المحض وليس ذلك مما نحن فيه ٠

الدليل الثانى : ان عدم الإتيان بالفعل حاصل قبل توجه النهى إلى المكلف فلو تعلق النهى به كان تحصيلاً للحاصل وتحصيل الحاصل باطل فكان متعلق النهى هو فعل الضد المفوت للمنهى عنه - وهو المطلوب ٠

نوقش هذا الدليل : بأن المكلف به فى النهى هو استمرار العدم لا نفس العدم واستمرار العدم ليس حاصلاً فالتكليف به ليس فيه تحصيل للحاصل ٠

واستدل أبو هاشم ومن معه : بأنه لو تعلق النهى بفعل الضد لما استحق المكلف المدح على عدم الفعل لكن المكلف استحق المدح على عدم الفعل من غير خطور للضد بالبال فكان عدم الفعل هو المطلوب بالنهى - وهو المدعى ٠

دليل الملازمة : أن المدح إنما يكون على امتثال ما كلف به فإذا لم يكن عدم الفعل مكلفًا به لم يستحق المدح عليه ٠

دليل الاستثنائية : أن العقلاء يمدحون من دعى إلى الزنا فلم يفعله من غير أن يخطر ببالهم فعل الضد المفوت للزنا فدل ذلك على أن عدم الفعل هو متعلق المدح فيكون هو المطلوب بالنهى ٠

نوقش هذا الدليل : بمنع الصغرى فإن العقلاء لم يمدحوا من دعى إلى الزنا فلم يفعله على عدم الفعل لأن عدم الفعل غير مقدور له كما سبق بيانه وإنما مدحوه على الكف عن الزنا والكف فعل للضد وبذلك يكون متعلق المدح هو فعل الضد وهو ما ندعيه ٠

* * *

تنبيـــه

تساءل الأسنوى هنا عن الفرق بين المسألتين :

المسألة الأولى : التى نتكلم عليهـا هنا وهى قولهـم : « متعلق النهى فعل الضد » ٠

والمسألة الثانية : قولهم فى مقدمة الكتاب : « النهى عن الشىء أمر بضده » قائلاً أليس قولهم النهى عن الشىء أمر بضده معناه متعلق النهى ضد المنهى عنه فأى فرق بين المسألتين :

وجوابنا على هذا التساؤل أن العلماء فرقوا بين المسألتين من وجوه نكتفى منها بما يأتى :

١ - قولهم متعلق النهى فعل الضد معناه أن النهى يدل على فعل الضد بالمطابقة أما قولهم النهى عن الشىء أمر بالضد فمعناه أن النهى عن الشىء يستلزم الأمر بالضد فهو يدل على الأمر بالضد بطريق اللزوم .

٢ - قولهم متعلق النهى فعل الضد مبنى على أن المكلف به هو الفعل المقدور والعدم ليس مقدورًا فيكون المكلف به فى النهى فعل الضد أما قولهم النهى عن الشىء أمر بضده فمبنى على أن ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجبًا .

فلما كان ترك المنهى عنه متوقفًا على ترك الاشتغال بأى ضد من أضداده وكان ترك المنهى عنه واجبًا إذن يكون فعل الضد واجبًا لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

* * *

المسألة الرابعة

فيما يقتضيه النهى عن المتعدد

إذا تعلق النهى بفعل واحد فلا خلاف فى أن النهى يقتضى ترك ذلك الواحد بعينه مثل ﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾ أو ﴿ ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ﴾ .

أما إذا تعلق النهى بأفعال متعددة فإن قام الدليل على أن كل فعل بخصوصه لا يجوز الإقدام عليه مثل « ولا تقربوا الزنا ولا تأكلوا الربا ولا تقتلوا النفس » كان النهى مقتضيًا لعدم فعلها مجتمعة كما لا يجوز فعلها منفردة .

وإن قام الدليل على أن كل واحد منها يجوز فعله منفردًا مثل لا تتزوج هندًا ولا أختها ولا خالتها كان النهى مقتضيًا لعدم فعلها مجتمعة ولا يدل على ترك كل واحد منها على انفراد لأن الدليل قائم على جواز التزوج بكل واحدة منها استقلالاً .

* * *



الباب الثالث

فى العموم والخصوص وفيه فصول

- الفصل الأول : فى العموم .
- الفصل الثانى : فى الخصوص .
- الفصل الثالث : فى المخصص .



الفصل الأول

فى العموم وفيه مسائل

اتفق الأصوليون على أن الألفاظ توصف بالعموم واختلفوا فى وصف المعانى بالعموم على أقوال ثلاثة :

القول الأول : وهو المختار لابن الحاجب أن المعانى توصف بالعموم حقيقة كالألفاظ - ووجهة هذا القول أن العموم فى اللغة هو شمول أمر لمتعدد والأمر أعم من اللفظ والمعنى وقد ورد استعمال العموم فى المعانى كقولهم مطر عام وخصب عام وعطاء عام كما ورد استعمال العموم فى الألفاظ والأصل فى الاستعمال الحقيقة فكان العموم حقيقة فى كل منهما بمعنى أنه مشترك معنوى وضع للقدر المشترك وهو الشمول وكل من اللفظ والمعنى فرد من أفراده ·

القول الثانى : أن وصف المعنى بالعموم مجاز : لا حقيقة ونقل الآمدى هذا القول عن جمهور العلماء - ووجهة هذا القول أولاً - أن الحقيقة شأنها الاطراد والعموم فى المعانى غير مطرد كما فى معانى الأعلام الشخصية فإنها لا توصف بالعموم لا حقيقةً ولا مجازاً فلا يكون وصف المعنى بالعموم حقيقة لعدم الاطراد فكان مجازاً ·

نوقش هذا بأن العموم كما لا يطرد فى المعانى كذلك لا يطرد فى الألفاظ كأعلام الأشخاص مثل : زيد وبكر فلا توصف بالعموم أصلاً ومقتضى هذا أن يكون وصف الألفاظ بالعموم مجازاً لا حقيقة لعدم الاطراد ولا قائل بذلك ·

وثانيًا : أن العموم لغةً هو شمول أمر واحد لمتعدد والمتبادر من الوحدة الشخصية والمعانى ليست مشخصةً فلا توصف بالعموم وإنما يوصف به ما فيه التشخص وهو اللفظ فإذا وصف المعنى بالعموم كان مجازاً ·

نوقش هذا بأن الوحدة مطلقة فهى شاملة للوحدة الشخصية وغيرها كالوحدة الذهنية وحينئذ يكون تخصيص الوحدة بالوحدة الشخصية تحكمًا وترجيحًا بلا مرجح وهو باطل ·

القول الثالث : المعنى لا يوصف بالعموم لا حقيقةً ولا مجازًا - ووجهة هذا القول أن العموم لغةً هو شمول أمر واحد لمتعدد وقد تقدم أن الوحدة يتبادر منها الوحدة الشخصية وهى لا تتحقق إلا فى الألفاظ فالمعنى لا يوصف حقيقةً بالعموم ·

ولا يوصف المعنى بالعموم كذلك مجازاً لعـدم العـلاقة بين اللفظ والمعنى ·

ونوقش ذلك : بأن العلاقة متحققة وهى علاقة الدال بالمدلول والمجاز لا حجر فيه متى وجدت العلاقة ·

* * *

تعريف العام

المقصود هنا تعريف العموم اللفظى لا مطلق العموم ·

وقد سلك العلماء فى تعريف العام مسالك مختلفة فعرفه بعضهم بأنه : ما يتناول شيئين فصاعدًا من غير حصر - وعرفه بعض آخر : بأنه اللفظ المستغرق لما يصلح له من غير حصر ·

واختار البيضاوى تعريفه بقوله :

لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد وسنقتصر على شرح تعريف البيضاوى ·

* * *

شرح تعريف البيضاوى

اللفظ : هو ما تركب من بعض الحروف الهجائية - وهو جنس فى التعريف يشمل المفرد والمركب والمهمل والمستعمل والمستغرق لكل ما يصلح له وغير المستغرق كان الاستغراق بوضع واحد أو بأوضاع متعددة ·

وقوله « يستغرق » الاستغراق معناه التناول لما وضع له اللفظ دفعةً واحدةً - وهو قيد فى التعريف يخرج به اللفظ المهمل لأن الاستغراق فرع الوضع والمهمل غير موضوع كما يخرج به المطلق والنكرة فى سياق الإثبات - أما المطلق فلأنه لم يوضع للأفراد كما سيأتى وإنما وضع للماهية فلا يكون مستغرقًا لها لأنه لم يوضع للأفراد وأما النكرة فلأنها وإن وضعت للفرد الشائع سواء كان واحدًا كما فى النكرة المفردة أو

متعدداً كما فى النكرة المثناة أو المجموعة إلا أن النكرة لم تستغرق ما وضعت له بمعنى ما وضعت أنها لم تتناوله دفعةً واحدةً وإنما تناولته على سبيل البدل ·

فإذا قيل : اضرب رجلاً كان معنى هذا حقق الضرب فى أى رجل إن شئت فى زيد أو بكر أو خالد ولا يقتضى ذلك تحقيق الضرب فى زيد وبكر وخالد فى وقتٍ واحدٍ لأن اللفظ لم يدل على ذلك ·

وإذا قيل : إضرب رجلين أو إضرب رجالاً كان معنى هذا حقق الضرب فى رجلين أى رجلين وحقق الضرب فى رجال ثلاثة أى ثلاثة ولا يقتضى ذلك تحقيق الضرب فى كل رجلين أو فى كل رجال دفعةً واحدةً لأن اللفظ لم يوضع لذلك ·

وقوله : « جميع ما يصلح له » الذى يصلح له اللفظ هو ما وضع اللفظ له لغةً وعلى ذلك فالمعنى الذى لم يوضع له اللفظ لا يكون اللفظ صالحًا له فمثلاً (من) لفظ وضع للعاقل · و (ما) لفظ وضع لغير العاقل فيترتب على هذا أن يكون لفظ (من) صالحـًا للعاقل وليس صالحًا لغير العاقل ولفظ (ما) صالحًا لغير العاقل وغير صالح للعاقل ·

فإذا استعمل لفظ (من) فى العاقل ولفظ (ما) فى غير العاقل صدق على كل منهما أنه عام لأنه استغرق الصالح له - وعدم صلاحية كل لغير ما وضع له لا يخرجه عن كونه عامًا فيما وضع له - وبهذا ظهر أن هذا القيد قصد به تحقيق معنى العموم كما قصد به الاحتراز عن اللفظ الذى استعمل فى بعض ما يصلح له كقوله تعالى : ﴿ الذين قال لهم الناس ﴾ فإن الناس فى الآية مراد به نعيم بن مسعود الأشجعى فقط فمثل هذا لا يكون عامًا لأنه لم يستغرق جميع ما يصلح له بل استعمل فى بعض ما يصلح له ·

وقوله : « بوضع واحد » إما أن يكون متعلقًا بقوله يصلح له ويكون المعنى أن استغراق اللفظ لما يصلح له إنما يكون بواسطة وضع واحد لا بواسطة أوضاع متعددة - وإما أن يكون حالاً من (ما) فى قوله ما يصلح له ويكون المعنى أن العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له حال كون المعنى الذى يصلح له اللفظ قد ثبت بوضع واحد لا بأوضاع متعددة ·

وهذا القيد قصد به أمران :

١ - إخراج المشترك اللفظى إذا استعمل فى معانيه المتعددة كما إذا استعملت

العين فى الباصرة والجارية والذهب فإنه لا يكون عامًا لأن استغراقه لهذه المعانى دفعة واحدة ليس بوضع واحد وإنما هو بأوضاع متعددة ·

٢ - إدخال المشترك اللفظى إذا أستعمل فى أحد معانيه وقصد به جميع أفراد هذا المعنى كاستعمال لفظ العين فى الذهب والفضة مرادًا به جميع أفراد الذهب والفضة فإنه يكون عامًا لأنه يصدق عليه لفظ استغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد وهو أفراد الذهب والفضة ولو ترك هذا القيد لما دخل هذا المشترك فى التعريف لأنه لم يستغرق جميع ما يصلح له لفـظ العين وهو الذهب والفضة - والجارية ، والباصرة ··· الخ بل استعمل فى بعض ما يصح له وهو الذهب والفضة ·

وبهـذا ظهر أن القيد الأخير قصد به الإدخال والإخراج كما سبق توضيحه ·

* * *

اعتراضات أوردها الأسنوى على تعريف البيضاوى للعام

أورد الأسنوى على تعريف البيضاوى السابق اعتراضات أربعة :

الاعتراض الأول : أنه أخذ فى التعريف لفظ الاستغراق وهو مرادف للعموم وتعريف الشيء بمرادفه إنما يصح فى التعريف اللفظى دون التعريف الحقيقى وما معنا تعريف حقيقى بالحد أو بالرسم فلا يصح فيه أخذ المرادف ·

ويجاب عن ذلك من وجهين :

الوجه الأول : لا نسلم أن الاستغراق مرادف للعموم لأن العموم لغةً معناه الشمول والشمول والاستغراق لفظان لكل منهما معنًى يخالف الآخر فلا ترادف بينهما وإن اشتركا فى بعض اللوازم ·

الوجه الثانى : سلمنا أنهما مترادفان ولكنهما غير مترادفين اصطلاحًا ونحن نعرف العموم فى الإصلاح ولا مانع من أن يعرف العموم اصطلاحًا بالاستغراق لغةً · لأن العموم الاصطلاحى أخص من العموم اللغوى ·

الاعتراض الثانى : هذا التعريف غير مانع لأنه يشمل مثل قولنا : ضرب زيدُ عمرًا لأنه يصدق عليه أنه لفظ استغرق جميع ما يصلح له .وهو صدور الفعل من الفاعل مستقرًا على مفعول بوضع واحد لأن مثل هذا التركيب وضع للدلالة على صدور الفعل من الفاعل على مفعول مع أن هذا ليس بعام ·

وأجيب عن ذلك : بأن هذا اللفظ ليس مستغرقًا لجميع ما يصلح له لأن الفعل وهو الضرب صالح لكل ضرب سواء كان بالعصى أو بغيرها ومع ذلك فإنه ليس مستغرقًا لكل هذه الأنواع بدليل أن هذا التركيب يصدق ولو كان الضرب الذى حصل متحققًا فى العصى وبذلك يكون خارجًا بقول البيضاوى : « يستغرق جميع ما يصلح له » .

الاعتراض الثالث : أن الاستغراق إن أريد به استغراق الكلى لجزئياته كان التعريف غير جامع لأنه لا يشمل الجمع المعرف بالألف واللام مثل جاء الرجال لأن جزئيات الجمع هى الجماعة وأما ما تكونت منه الجماعة كزيد وبكر وخالد فهى أجزاء لا جزئيات وبذلك يكون الجمع عامًا بالنسبة لجزئياته وهى الجماعات وليس عامًا بالنسبة للأجزاء مع أن الأصوليون يقولون أنه عام بالنسبة للحالتين .

وإن أريد بالاستغراق استغراق الكل لأجزائه أو ما هو أعم من النوعين كان التعريف غير مانع لأنه يدخل فيه اسماء الأعداد بالنسبة للآحاد التى تكونت منها كعشرة وخمسة فإن الوحدات من واحد إلى عشرة . ومن واحد إلى خمسة أجزاء وليست جزئيات لأن جزئيات عشرة عشرات وجزئيات خمسة خمسات والعدد ليس عامًا فى جزئياته لأنه ليس مستغرقًا لها ولكنه مستغرق للأجزاء فيكون التعريف شاملاً لها مع أن أسماء الأعداد لا عموم فيها لأن فى اللفظ ما يدل على الحصر وشأن العام أن لا يكون فى اللفظ ما يشعر بالحصر .

ويجاب عن ذلك : باختيار أن يكون المراد من الاستغراق استغراق الكلى لجزئياته وبذلك تكون أسماء الأعداد خارجة لأن الاستغراق فيها بالنسبة للآحاد من قبيل استغراق الكلى للأجزاء .

ونقول إن الجمع المحلى بالألف واللام من قبيل العام لأن الحق أن « أل » إذ دخلت على الجمع أبطلت معنى الجمعية وجعلته كالمفرد وبذلك تكون الأفراد كزيد وبكر وعمرو بالنسبة للرجل أفرادًا أو جزئيات لا أجزاء فيكون داخلاً تحت قول البيضاوى (يستغرق) .

الاعتراض الرابع : أن التعريف فيه دور وبيان ذلك أنه أخذ فيه لفظ جميع وهى من صيغ العموم فاقتضى ذلك أن معرفة العام متوقفة على معرفة معنى هذا اللفظ لأنه من جملة أجزاء التعريف ولا شك أن معرفة المعرف تتوقف على معرفة أجزاء التعريف :

ومعرفة ما وضعت له هذه الصيغة وهى جميع يتوقف على معرفة العام وبذلك توقف كل منهما على الآخر ولا معنى للدور إلا هذا ·

ويجاب عن ذلك : بأن معرفة العام تتوقف على معرفة أجزاء التعريف التى من جملتها جميع ولكن معرفة جميع لا تتوقف على معرفة العموم الاصطلاحى وإنما تتوقف على معرفة العموم اللغوى وبذلك فالتوقف من جهة واحدة فلا دور لانفكاك الجهة ·

* * *

المسألة الأولى

فى الفرق بين المطلق ، والنكرة والمعرفة ، والعام ، والعدد

أولاً : المطلق ، والنكرة :

اختلف الأصوليون فى المطلق هل هو فرد من أفراد النكرة أو ليس فردًا منها وإنما هو مغاير لها - فذهب الآمدى وابن الحاجب إلى أن المطلق فرد من أفراد النكرة وذلك الفرد هو النكرة المحضة أى التى لم تقيد بوحدة ولا بغيرها ·

فالمطلق عندهما : هو ما دل على شائع فى أفراد جنسه من غير تقيد بوحدة ولا بكثرة - مثل رقبة ، وإنسان ، وذهب ابن السبكى والبيضاوى وغيرهما إلى أن المطلق يباين النكرة ·

فالنكرة عندهم : ما دل على شائع فى جنسه سواء كان الشائع واحدًا كرجل ، أو مثنًى كرجلين أو جمعًا كرجال ·

والمطلق عندهم : ما دل على الحقيقة من غير تقييد - والمراد من الحقيقة : ماهية الشىء التى بها يتحقق الشىء ويوجد - فالإنسان حقيقته الحيوان الناطق والفرس حقيقته الحيوان الصاهل لأن الإنسان يتحقق بالحيوانية والناطقية والفرس يتحقق بالحيوانية والصاهلية - مثال المطلق الرجل خير من المرأة - أى حقيقة الرجل خير من حقيقة المرأة فالمراد من كل منهما : الحقيقة دون الأفراد لأن من أفراد النساء ما هو خير من بعض أفراد الرجال كعائشة أم المؤمنين رضي الله عنها ·

وثانيًا : النكرة والمعرفة :

النكرة والمعرفة كل منهما يدل على الحقيقة مع ملاحظة الأفراد فكل منهما

مخالف للمطلق على ما ذهب إليه البيضاوى لأن المطلق عنده يدل على الحقيقة من غير ملاحظة للأفراد وإن كانت الحقيقة لا توجد إلا فى ضمن الفرد - فالفرد ضرورى وليس مما وضع له اللفظ . . .

وتتميز المعرفة عن النكرة بأن مدلول المعرفة معين بالشخص كزيد أو بالنوع كالإنسان بخلاف النكرة فأن مدلولها شائع وغير معين . . .

وثالثا : العدد والعام :

العدد والعام كل منهما يدل على الحقيقة مع الكثرة غير أن العام يمتاز عن العدد بأن الكثرة فيه غير محصورة بمعنى أن اللفظ ليس فيه ما يشعر بالحصر مثل الرجال والمؤمنين فإنه يتناول كل فرد من أفراد الرجال والمؤمنين الموجود منهم ومن سيوجد وليس فى اللفظ ما يدل على الحصر .

أما العدد فإن الكثرة فيه محصورة بمعنى أن اللفظ فيه ما يدل على الضبط والحصر مثل عشرة ألف وآحاد العشرة مضبوطة كما أن آحاد الألف مضبوطة كذلك وفى كل من اللفظين ما يدل على ذلك فالعشرة لا تتناول العشرين والألف لا يتناول الألفين .

ملاحظتان :

١ - العام والعدد قد يجتمعان فى لفظ واحد مثل : المائة ، والألف فإذا نظر إلى كل منهما من حيث أن وحدتهما مضبوطة كان كل منهما عدداً .

وإذا نظر إلى كل منهما من جهة أن أفراد المائة غير مقدرة بعدد لتناولها كل المئات من غير حصر وأن أفراد الألف كذلك تتناول كل الآلاف من غير حصر بعدد معين من الألف كان كل منهما عامًا لعدم وجود ما يدل على الحصر فيما اعتبر كل منهما عامًا فيه وهو المئات فى المائة والآلاف فى الألف .

٢ - لا تنافى بين العام والمعرفة ، ولا بين العدد والمعرفة فقد يكون اللفظ عامًا ومعرفة مثل جاء القوم فالقوم معرفة من حيث أن مدلوله معين وعام من حيث أنه يدل على كثيرين من غير حصر .

وقد يكون اللفظ عدداً ومعرفة مثل : الخمسة فإنه معرفة من حيث أن مدلوله معين وعدد من حيث أنه يدل على وحدة مضبوطة .

* * *

المسألة الثانية

فى تقسيم العام

اللفظ العام قسمه البيضاوى ثلاثة أقسام :

١ - عام من جهة اللغة .

٢ - عام من جهة العرف .

٣ - عام من جهة العقل .

* * *

القسم الأول - العام لغة

العام لغةً : هو ما استفيد عمومه من جهة اللغة بمعنى أن اللفظ قد وضع فى اللغة للعموم وهو نوعان :

النوع الأول : ما دل على العموم بنفسه من غير احتياج إلى قرينة وهذا النوع له ألفاظ كثيرة :

١ - ألفاظ تعم العاقل وغير العاقل أو بعبارة أحسن العالم وغير العالم مثل أى - الاستفهامية أو الشرطية وكل ، وجميع ، وسائر إذا كانت مأخوذة من سور المدينة فإن كانت بمعنى الباقى فلا تعم كقوله عليه السلام لمن كان متزوجًا أكثر من أربع « أمسك أربعا وفارق سائرهن » .

مثال أى الشرطية أى رجل يأتينى فله درهم ، وأى ثوب تلبسه فأنت فيه جميل - ومثال أى الاستفهامية أى شىء عندك ، ومثال كل فى العالم قوله ﷺ : « وكل راع مسئول عن رعيته » ومثالها فى غير العالم قول الشاعر : « وكل نعيم لا محالة زائل » . ومثال جميع فى العالم - جميع طلبة الأزهر مسلمون ومثالها فى غير العالم جميع الدراهم من فضة . ومثال سائر - سائر الناس يطلبون الرزق من الله .

٢ - ألفاظ تعم العالمين فقط مثل : « من » الاستفهامية أو الشرطية واستعمالها فى غير العالم قليل ومنه قوله تعالى : ﴿ ومنهم من يمشى على بطنه ﴾ مثال من الاستفهامية من جاءك ؟ ومثال الشرطية من دخل دارك فأكرمه .

٣ - ألفاظ تعم غير العالمين مثل « ما » كقولنا : اشتر ما رأيت واصنع ما شئت وماذا صنعت ؟ واستعمالها فى العالم قليل ومنه قوله تعالى : ﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النساء ﴾ .

٤ - ألفاظ تعم فى الزمان كمتى الاستفهامية أو الشرطية - مثل متى جئت ؟ ومتى تسافر أسافر ؟

٥ - ألفاظ تعم فى المكان كأين ، وحيث - مثل أين تذهب ؟ وأين تجلس أجلس . وحيثما تذهب يقدر لك الله نجاحًا .

النوع الثانى : ما دل على العموم لغةً بواسطة القرينة - والقرينة إما أن تكون فى جانب الإثبات أو تكون فى جانب النفى .

فالقرينة فى الإثبات أمران :

أحدهما : « أل » الداخلة على اسم الجنس أو على الجمع مثل المؤمن والرجل ، والمسلمين ، والرجال .

وثانيهما : إضافة الجمع أو اسم الجنس إلى الضمير مثل : أولادنا أكبادنا ، وقوله تعالى : ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره ﴾ .

أما القرينة فى النفى : فهى أولاً وقوع النكرة فى سياق النفى سواء كان النفى « ما » أو « لا أو « ليس » كان النفى مباشرًا للنكرة أو فصل بينه وبينها بفاصل مثل : لا رجل فى الدار - ما فى الدار أحد - ليس فى الدار أحد .

وثانيا : وقوع النكرة فى سياق الشرط نحو إن جاءك رجل فأكرمه .

ويستثنى من عموم النكرة فى سياق النفى ما إذا دخل النفى عليها بعد عمومها فإنها لا تفيد العموم فى هذه الصورة لأن المقصود حينئذ إنما هو سلب العموم وليس عموم السلب مثل قولنا : ما كل عدد زوجا فلو جعل الكلام من عموم السلب كان معنى هذا أنه لا يوجد عدد هو زوج وهو ظاهر البطلان لذلك قلنا أن الكلام من باب سلب العموم والمقصود من الكلام الرد على من ادعى أن كل عدد زوج .

* * *

القسم الثانى - العام من جهة العرف

العام عرفًا ما استفيد عمومه من جهة العرف مع كون اللفظ بمقتضى وضعه اللغوى لا يفيد العموم مثاله قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم ﴾ فإن هذا اللفظ باعتبار وضعه اللغوى يفيد حرمة شىء ما من الأمهات وهذا يصدق بحرمة وطئهن فقط ولكن أهل العرف نقلوه من هذا المعنى وجعلوه مفيداً لحرمة جميع الاستمتاعات

المتعلقة بالأمهات من الوطء والقبلة واللمس والنظر بشهوة فكان العموم من جهة العرف .

مثال آخر قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة ﴾ فاللفظ باعتبار وضعه اللغوى يفيد حرمة شىء ما من الميتة وهذا يصدق بتحريم أكلها ولكن العرف جعله مفيداً لتحريم كل ما يتعلق بالميتة من أكلها أو الانتفاع بها على أى وجه كان الانتفاع .

ومن هنا اختلف العلماء فى المراد من الآية فقال بعضهم : المراد منها خصوص الأكل لأنه هو المقصود الأهم من الحيوان عند ذبحه وقال فريقٌ آخر : المراد كل ما يتعلق بها من الأكل أو غيره فلا يجوز الانتفاع بشىء من الميتة وذهب فريق ثالث إلى أن الآية مجملة ولا بد من بيان المراد بقرينة .

* * *

القسم الثالث - العام من جهة العقل

العام عقلاً ما استفيد عمومه من جهة العقل دون اللغة أو العرف وذلك كاللفظ المشتمل على ترتيب الحكم على الوصف مثل قول الشارع حرمت الخمر للاسكار فاللفظ باعتبار وضعه اللغوى إنما أفاد أن الوصف علة للحكم فقط وهذا لا يقتضى لغةً عمومه لا فى المفهوم وهى انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ولا فى المنطوق وهو ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف .

أما المفهوم فلأن اللفظ لم يوضع لنفى الحكم عند انتفاء الوصف وإنما وضع لثبوت الحكم عند ثبوت الوصف وأما المنطوق فلما تقدم من أن تعليق الحكم على الوصف لا يدل لغةً على تكرر الحكم عند تكرر الوصف فالعموم إنما ثبت بطريق العقل لأن العقل يحكم بأن العلة كلما وجدت وجد المعلول وكلما انتفت ينتفى المعلول وبذلك يكون عموم هذا اللفظ ثابتا بالعقل .

* * *

هل صيغ العموم حقيقة فى العموم ؟

اتفق العلماء الذين يعتد برأيهم على أن صيغ العموم السابقة تستعمل فى العموم واختلفوا هل استعمال هذه الصيغ فى العموم حقيقة أو مجاز . على خمسة أقوال :

١ - الصيغ حقيقة فى العموم مجاز فى الخصوص - وإلى ذلك ذهب الشافعى وجمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء وأختاره ابن الحاجب والبيضاوى .

٢ - الصيغ حقيقة فى الخصوص مجاز فى العموم ·

٣ - صيغ العموم مشترك لفظى بين العموم والخصوص - وهو أحد قولين للأشعرى · · ·

٤ - الوقف وعدم الجزم بشىء مما سبق من الحقيقة أو المجاز - وهو القول الثانى للأشعرى ومختار القاضى أبى بكر الباقلانى ·

٥ - صيغ العموم حقيقة فى العموم فى الأوامر والنواهى ولا يدرى أهى حقيقة فى العموم أو مجاز فيه إذا كانت فى الأخبار ·

* * *

الأدلة

استدل البيضاوى على القول الأول وهو المختار له بدليلين :

الدليل الأول : هذه الصيغ يجوز استثناء أى قدر كان من مدلولها سواء كان المستثنى قليلاً أو كثيراً وهذا قدر متفق عليه - والاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله - لأن المستثنى لو كان جائز الدخول فقط لجاز الاستثناء من الجمع المنكر لأن الجمع المنكر يتناول أفراده تناولاً بدليًا فكل فرد من أفراده يجوز دخوله فيه وبذلك يصح استثناء بعض أفراده منه لكن النحويون لم يجوزوا الاستثناء من الجمع المنكر وما ذلك إلا لأن المستثنى فيه لم يكن واجب الدخول فى المستثنى منه ·

ومتى ثبت أن المستثنى يجب أن يكون داخلاً فى المستثنى منه إذا لم يحصل الاستثناء فقد ثبت أن الاستثناء من الصيغ المذكورة دليل على أن الصيغ تتناول الكثير من غير حصر فتكون حقيقة فى العموم لأنه لا معنى للعموم إلا تناول اللفظ لكثيرين من غير حصر · ·

نوقش هذا الدليل من وجهين :

١ - لو كان جواز الأستثناء من اللفظ دليلا على عمومه لكان الاستثناء من العدد دليلاً على عمومه فيكون العدد عامًا - وقد تقدم أن العدد ليس عامًا · ·

وأجيب عن ذلك : بأن الاستثناء إنما يكون دليلاً على العموم إذا كان اللفظ من الألفاظ الصالحة للعموم التى سبق بيانها وقد سبق أن لفظ العدد ليس منها · ·

٢ - لو كان المستثنى واجب الدخول فى المستثنى منه كما تقولون لكان الاستثناء

موجبًا للتناقض لأن أول الكلام يقضى بدخول المستثنى وآخره يوجب خروجه فكأن المتكلم قال المستثنى داخل فى المستثنى منه ، والمستثنى غير داخل فيه وهو تناقض ظاهر مع أننا متفقون على أن الاستثناء لا يوجب التناقض فكان ذلك مشعرًا بأن المستثنى ليس واجب الدخول فلا يتم ما تقولون ..

وأجيب عن ذلك من وجهين :

الوجه الأول : لم نقل أن المستثنى واجب الدخول عند الاستثناء بل قلنا أن الأستثناء يدل على أن المستثنى يجب دخوله فى المستثنى منه عند عدم الاستثناء أما فى حالة الاستثناء فالمستثنى خارج قطعًا وحينئذٍ فلا تناقض ..

الوجه الثانى: سلمنا أن المستثنى داخل فى المستثنى منه فى حالة الاستثناء ولكنه لا تناقض لأن المستثنى داخل فى المستثنى منه باعتبار أن اللفظ لغةً يتناوله ولكنه ليس داخلاً فيه من حيث الحكم والإراده لأن المختار أن الحكم إنما يكون على الباقى بعد الاستثناء وحينئذٍ فلا تناقض .

الدليل الثانى : أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يستدلون بهذه الصيغ على العموم وشاع ذلك فيهم من غير نكير وذلك يعتبر اجماعا منهم على هذه الصيغ حقيقةً فى العموم .

فقد ثبت أن الصحابة كانوا يستدلون على عموم الجلد على كل زان وزانية غير محصنين بقوله تعالى : ﴿ الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ وذلك يفيد أن اسم الجنس المحلى بالألف واللام للعموم - واستدلت فاطمة على ثبوت الإرث لها من الرسول ﷺ بقوله تعالى : ﴿ يوصيكم الله فى أولادكم ﴾ حينما منعها أبو بكر من الإرث فلم يعطهـا « فدك ولا العوالى » ولم ينكر أبو بكر عليها هذا الاستدلال بل جعل هذا العام مخصصًا بقوله عليه السلام : « نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة » فعلم من ذلك أن الجمع المضاف إلى الضمير يفيد العموم .

وثبت أن عمر رضي الله عنه قال لأبى بكر لما قاتل مانعى الزكاة كيف تقاتلهم وقد قال النبى ﷺ : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها فقد عصموا منى دماءهم وأموالهم » فلم ينكر أبو بكر عليه ذلك بل قال له أن الرسول عليه السلام يقول : « إلا بحقها » والزكاة حق الأموال فيقاتل من منع هذا الحق فعلم

من ذلك أن الناس وهو جمع أو اسم جمع محلى بالألف واللام للعموم وتمسك أبو بكر رضي الله عنه بعموم الجمع المحلى بالألف واللام عندما قال له الأنصار منا أمير ومنكم أمير حيث قال لهم يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الأئمة من قريش » ولم ينكر عليه الأنصار ذلك فعلم أنه مفيد للعموم .

ولما سمع عثمان رضي الله عنه قول الشاعر :

ألا كل شيء ما خلا الله باطل   وكل نعيم لا محالة زائل

قال له : كذبت فأن نعيم الجنة غير زائل فعلم من ذلك أن لفظ كل يفيد العموم وإلا لما أنكر عليه هذا القول : فهذا وأمثاله كثير يفيد أن الصيغ حقيقة فى العموم - وهو ما ندعيه ..

أما القائلون بالخصوص فقد استدلوا بأدلة كثيرة نكتفى منها بدليلين :

الدليل الأول : هذه الصيغ تناولها للبعض متيقن وتناولها للكل غير متيقن بل هو محتمل فاعتبرت حقيقة فى المتيقن وهو الخصوص مجازاً فى غير المتيقن وهو العموم لأن الحقيقة متيقنة والمجاز غير متيقن .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

١ - هذا إثبات للغة بالترجيح واللغة لا تثبيت بذلك . بل تثبت بالنقل كما تقدم فى طرق إثبات اللغة .

٢ - تيقن الخصوص من الصيغ معارض بأن يكون المتكلم بها قد أراد العموم فإذا حملت على الخصوص فات غرض المتكلم أما إذا حملت على العموم فقد تحقق غرضه يقينًا لأنه إن أراد خصوص العموم فقد تحقق ما أراده بخصوصه وإن أراد الخصوص بخصوصه فقد تحقق فى ضمن العموم وبذلك يكون حمل اللفظ على العموم أحوط .

الدليل الثانى : استعمال هذه الصيغ فى الخصوص أكثر من استعمالها فى العموم - فيقال أنفقت دراهمى ، وليست ثيابى ، ورأيت الناس ، وجمع الأمير التجار ولم يقصد من ذلك انفاق كل الدراهم ولا لبس كل الثياب ولا رؤية كل الناس ولا كل التجار بل يقصد من ذلك كله البعض وبذلك تكون الصيغ حقيقة فيما هو الكثير والغالب وهو الخصوص مجازاً فيما هو القليل النادر وهو العموم - وهو ما ندعيه .

نوقش هذا من وجهين :

١ - لا نسلم أن الكثير والغالب هو استعمال الصيغ فى الخصوص بل نقول العكس هو الصحيح وبذلك تكون الصيغ حقيقة فى العموم مجازًا فى الخصوص عملاً بما تقولون .

٢ - سلمنا أن استعمال الصيغ كثير فى الخصوص قليل فى العموم ولكن لا يلزم من ذلك أن تكون حقيقة فى الخصوص مجازًا فى العموم فإن لفظ الأسد كثر استعماله فى الرجل الشجاع ومع ذلك لم يكن حقيقة فيه كما أن لفظ الغائط كثر استعماله فى الخارج النجس ومع ذلك فليس حقيقة فيه بل الأسد حقيقة فى الحيوان المفترس مجازًا فى الرجل الشجاع ، والغائط حقيقة فى المنخفض من الأرض مجاز فى الخارج المعلوم .

وأما القائلون بالاشتراك اللفظى فقد استدلوا على ذلك بدليلين :

الدليل الأول : هذه الصيغ قد استعملت فى العموم مثل قوله تعالى : ﴿ والله بكل شىء عليم ﴾ واستعملت فى الخصوص كقوله تعالى: ﴿ الذين قال لهم الناس ﴾ والأصل فى الاستعمال الحقيقة فبطل أن تكون الصيغ مجازًا فى أحدهما لأن المجاز خلاف الأصل .

وليس هناك قدر مشترك بين العموم والخصوص يمكن أن توضع له هذه الصيغ فيكون كل منهما فردًا من أفراده حتى يثبت الاشتراك المعنوى فتعين أن تكون الصيغ موضوعة لكل من العموم والخصوص استقلالاً ولا معنى للاشتراك اللفظى إلا هذا .

نوقش هذا الدليل : بأن قولهم الأصل فى الاستعمال الحقيقة محمول على ما إذا كان اللفظ مترددًا بين المعانى من غير أن يتبادر منه أحدهما بخصوصه والصيغ ليست من هذا القبيل لأن العموم يتبادر منها عند الإطلاق فكانت حقيقة فى العموم مجازًا فى الخصوص .

الدليل الثانى : هذه الصيغ عند المتكلم بها يحسن الاستفسار من المتكلم بها عما أراده منها إذ يصح أن يقال له أردت العموم أو الخصوص وحسن الاستفسار دليل على أن الصيغ صالحة لكل من العموم والخصوص فتكون حقيقة فى كل منهما ولو كانت حقيقة فى واحد منهما بخصوصه لما حسن الاستفسار لأن اللفظ عند إطلاقه يفهم منه معناه ولا يفهم منه غيره إلا بقرينة ..

نوقش هذا : بأن حسن الاستفسار عن المراد من اللفظ ليس دليلاً على أن اللفظ حقيقة فى المراد منه ألا ترى أن من قال رأيت أسدًا يصح أن يقال له أردت الرجل الشجاع أو الحيوان المفترس ، ومن قال رأيت جوادًا يصح أن يقال له أردت الرجل الكريم أو أردت الفرس ومع ذلك لا قائل بأن لفظ الأسد حقيقة فى الرجل الشجاع ولا أن لفظ الجواد حقيقة فى الرجل الكريم .

أما الواقف فقد رأى أن الأدلة متعارضة فبعضها يثبت العموم والبعض الآخر يثبت الخصوص ولا مرجح لأحدهما على الآخر وعندئذ فالقول بالعموم بخصوصه أو بالخصوص يعتبر قولاً بلا دليل أو يعتبر ترجيحًا بلا مرجح وهو باطل فلذلك توقف لأن الوقف أسلم .

نوقش هذا : بأنه لا معنى للوقف بعد أن تبين أن الأدلة مثبتة للعموم وأن هذه الأدلة راجحةٌ والعمل بالراجح متعين .

وأما القائلون بالعموم فى الأوامر والنواهى دون الأخبار فقد استدلوا على ذلك بأن الإجماع منعقد على أن التكاليف عامة لجميع المكلفين ولم يرد بها بعضهم دون البعض الآخر والعموم إنما يستفاد بواسطة اللفظ الذى يدل عليه فلو لم تكن الصيغ الواقعة فى الأوامر والنواهى مفيدة للعموم للزم أحد أمرين إما أن تكون التكاليف غير عامة أو عامة ولكن لا طريق للمكلف إلى معرفة عمومها وكلا الأمرين باطل أما الأول فلأن التكاليف عامة وأما الثانى فلما فيه من التكليف بما لا يطاق ومن هنا تبين أن فى الأوامر والنوهى ما يقتضى عموم الصيغ فلذلك قلنا أنها للعموم أما الأخبار وغيرها من الوعد والوعيد فليس فيها ما يقتضى العموم لعدم التكليف بها فلذلك تتوقف فيها ولا نعلم هل هى تفيد العموم حقيقة أو تفيد الخصوص . .

نوقش هذا بأن من الأخبار ما يكـون الشخص مكلفًا بها مثل قوله تعـالى : ﴿ والله بكلِّ شيء عليم ﴾ وقوله : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ وبذلك يكون المقتضى للتعميم فى الأخبار موجودًا . .

كما أن الوعد على الشيء أو الوعيد عليه الشخص مكلف بمعرفتها ليتحقق المقصود من الوعيد وهو الانزجار عن المعاصى والمقصود من الوعد وهو الانقياد إلى الطاعات وبذلك يكون المقتضى للتعميم موجودًا كذلك فى كل من الوعد والوعيد .

وحيث وجد المقتضى للتعميم فى غير الأوامر والنواهى كما وجد فيها وجب القول بالعموم فى الجميع عملا بالمقتضى السالم عن المعارض .

* * *

هل دلالة العام قطعية ؟

القائلون بأن الصيغ حقيقة فى العموم اختلفوا هل الصيغ تفيد العموم قطعًا أو تفيده ظنًا ؟ فذهب أكثر الحنفية إلى أن دلالة الصيغ على العموم دلالة قطعية بمعنى أنها لا تحتمل الخصوص احتمالاً ناشئًا عن دليل . .

وقال جمهور الشافعية وبعض الحنفية إن دلالة الصيغ على العموم ظنية بمعنى أن العموم راجح والخصوص مرجوح وهذا هو المعروف عن الشافعى رضي الله عنه . .

وجهة الحنفية أن الصيغ وضعت للعموم دون الخصوص فهى عند إطلاقها يفهم منها ما وضعت له وهو العموم واحتمال إرادة الخصوص منها احتمال عقلى مجرد عن الدليل والاحتمال المجرد عن الدليل لا ينافى قطعية الدلالة لما علم من أن المنافى لها هو الاحتمال الناشىء عن دليل وبذلك تكون الدلالة على العموم قطعية لا ظنية .

ووجهة الشافعية أن هذه الصيغ كثر إطلاقها وإردة بعض مدلوها كثرة لا تحصى ولا تحصر حتى اشتهر بين العلماء قولهم : « ما من عام إلا وخصص » حتى أن هذا القول نفسه لم يبق على عمومه بل خرج منه قوله تعالى : ﴿ والله بكلِّ شيءٍ عليمٌ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ له ما فى السموات وما فى الأرض ﴾ .

وهذه الكثرة تجعل دلالة الصيغ على العموم ظنية لأن احتمال إرادة البعض منها له ما يعضده وهو القول السابق « ما من عام إلا وخصص » وبذلك يكون احتمال إرادة الخصوص من الصيغ احتمالاً ناشئًا عن دليل وليس مجرد احتمال عقلى والاحتمال الناشىء عن دليل ينافى القَطعية بالمدلول فثبت قولنا إن دلالة الصيغ على العموم ظنية . . .

* * *

ثمرة الخلاف

نشأ عن الخلاف المتقدم أن أكثر الحنفية لا يجوزون تخصيص العام ابتداء أى فى أول مرة بالقياس ولا بخبر الواحد لأن دلالتهما ظنية ودلالة العام قطعية والظنى لا

يعارض القطعى بل القطعى يقدم عليه أما إن خصص العام أولاً بالقطعى كالمتواتر فقد صار بعد التخصيص ظنيًا وحينئذ فلا مانع من تخصيصه بالظنى كخبر الواحد والقياس لأن الظنى يعارض الظنى المماثل له ·

وأما الشافعية وبعض الحنفية فإنهم يجيزون تخصيص العام مطلقًا أى فى أول مرة وفى غيرها بخبر الواحد والقياس لأن دلالتهما ظنية والعام كذلك دلالته ظنية والظنى يعارض الظنى فصح أن يخصصه كما يصح تخصيص العام بالمتواتر ·

* * *

المسائلة الثالثة

هل الجمع المنكر عام ؟

اختلف الأصوليون فى الجمع المنكر أى الذى لم يقترن بالألف واللام ولم يضف إلى الضمير إذا لم يقع فى سياق النفى هل يكون عامًا أم لا يكون عامًا ؟

فذهب جمهورهم إلى أنه ليس عامًا بالمعنى المصطلح عليه وإنما هو خاص وذهب فريق آخر منهم أبو على الجبائى وبعض الحنفية كفخر الإسلام إلى أنه عام ·

ومحل النزاع إذاً لم يقع الجمع المنكر فى سياق النفى وإلا كان عامًا اتفاقًا لأن النكرة فى سياق النفى من صيغ العموم سواء كانت مفردة أو مثناة أو جمعًا ·

* * *

الأدلة

استدل الجمهور بأن الجمع المنكر صالح لكل مرتبة من مراتب الجماعة التى تبتدىء من الثلاثة وتنتهى بالعشرة فى جمع القلة أو التى تبتدىء من الإحدى عشرة وتنتهى بما لا نهاية فى جمع الكثرة والدليل على صلاحيته لهذه المراتب من وجوه :

١ - أنه يصح تفسيره بأى مرتبة من هذه المراتب فإذا قال شخص عندى أثواب قبل تفسيره لها بثلاثة أو أربعة أو خمسة - إلى عشرة · وإذا قيل عندى دراهم ثم فسرت بأحدى عشرة أو بعشرين أو بألف كان هذا التفسير مقبولاً ·

فصلاحية تفسير الجمع بأى مرتبة من هذه المراتب دليل على أنه يتناولها وإلا لما قبل منه هذا التفسير لأنه تفسير بشىء لم يتناوله اللفظ ·

٢ - يصح أن يوصف الجمع المنكر بهذه المراتب المختلفة فيقال : عندى رجال

ثلاثة - أو أربعة - أو عشرة ومعلوم أن الصفة عين الموصوف فى المصدقات والأفراد وإن كانت تخالفه فى اللفظ والمعنى ·

٣ - يصح أن يخبر بالجمع المنكر عن أى مرتبة من هذه المراتب فيقال : هذه رجال مشيرًا إلى الأربعة أو الخمسة أو العشرة - ومعلوم أن الخبر عين المبتدأ فى الأفراد والماصدقات وغيره فى اللفظ والمعنى ·

وحيث ثبت أن الجمع المنكر صالح لهذه المراتب كان أعم منها والأعم من حيث هو أعم لا يدل على الأخص فلا يكون الجمع المنكر مستغرقًا لهذه المراتب دفعةً واحدةً فلا يكون عامًا لما سبق من أن العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد ·

واستدل الجبائى ومن معه بدليلين :

الدليل الأول : أن المرتبة المستغرقة لهذه المراتب إحدى مراتب الجمع المنكر فيحمل الجمع عليه لأن ذلك أحوط فإن ما عداها من المراتب داخل فيها أما هى فلا تدخل فى غيرها - وما دام الجمع المنكر يصح حمله على المرتبة المستغرقة لجميع المراتب كان عامًا لأنه يصدق عليه أنه لفظ استغرق جميع ما يصلح له ·

نوقش هذا الدليل من وجهين :

١ - لا يلزم من حمل اللفظ على بعض مدلولاته أن يكون عامًا فإن العام هو اللفظ الذى وضع لمعنى بوضع واحد مع كونه مستغرقًا لجميع أفراد هذا المعنى - والجمع المنكر لم يوضع للمرتبة المستغرقة وحدها وإنما وضع للقدر المشترك بينها وبين غيرها من المراتب - وهو الجماعة - فالمرتبة المستغرقة فرد من أفراد الموضوع له وليست كل المعنى الذى وضع اللفظ له - فاستعمال الجمع المنكر فيها استعمال له فى بعض أفراده فكيف يكون عامًا فيه ؟

٢ - قولكم إن حمل الجمع المنكر على المرتبة المستغرقة فيه عمل بالأحوط ممنوع لجواز أن يكون الأحوط هو حمله على أقل مراتبه خصوصًا إذا وقع الجمع فى جانب الأمر لأن ذلك فيه براءة للذمة بخلاف حمله على المرتبة المستغرقة فإن ذلك يكون فيه شغل الذمة بما لم يقم الدليل على شغلها به والأصل فى الذمة البراءة ·

الدليل الثانى : أن الجمع المنكر صالح لكل مرتبة من مراتبه لأنه يستعمل فيها - والأصل فى الاستعمال الحقيقة فيكون الجمع المنكر فى كل هذه المراتب وعندئذٍ يحمل

عليها كلها دفعةً واحدةً عملاً بالأحوط وبذلك يكون الجمع المنكر مستغرقًا لجميع ما يصلح له فيكون عامًا - وهو ما ندعيه ·

نوقش هذا الدليل : بأن الجمع المنكر ليس حقيقة فى كل مرتبة من مراتبه بخصوصها بمعنى أنه وضع لها بخصوصها بل هو حقيقة فيها لأنها فرد من أفراد الموضوع له وهو الجماعة ويرجح ذلك أمران :

١ - وضعه لكل مرتبة بخصوصها يلزمه الاشتراك اللفظى ووضعه للجماعة يجعله مشتركًا معنويًا - والاشتراك المعنوى خير من الاشتراك اللفظى ·

٢ - الجمع المنكر لا يدل على كل مرتبة بخصوصها فلا يكون حقيقة فيها بخصوصها بل يكون حقيقة فيها من حيث أنها تحقق ما وضع له الجمع وهو الجماعة ·

وحيث ثبت أن الجمع المنكر لم يستغرق هذه المراتب التى تعتبر أفرادًا لما وضع له ثبت أنه ليس عامًا لأنه لا ينطبق عليه تعريف العام ·

* * *

المسألة الرابعة

فى عموم نفى المساواة بين الشيئين ومفعول الفعل المتعدى

نفى المساواة بين الشيئين

جمهور العلماء من الشافعية والحنفية قالوا أن نفى المساواة بين الشيئين يقتضى نفى المساواة بينهما من كل الوجوه التى يمكن نفيها عنهما فقوله تعالى : ﴿ لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة ﴾ عام فى نفى المساواة بينهما من كل الوجوه باعتبار ظاهر اللفظ ولكن هل هذا العموم مراد من الآية أو غير مراد هذا شىء آخر يحتاج إلى دليل ·

وقال الإمام الرازى وجماعة منهم البيضاوى : أن نفى المساواة بين الشيئين لا يقتضى نفى المساواة بينهما من كل الوجوه بل من بعضها فقط فالآية عندهم ليست عامة ·

* * *

الأدلة

استدل الجمهور بأن العلماء نصوا على أن الفعل من قبيل النكرة ومعلوم أن النكرة فى سياق النفى من صيغ العموم وبذلك تكون الآية عامة لأن الفعل فيها وقع فى سياق النفى فيقتضى نفى المساواة بين أصحاب النار وأصحاب الجنة من كل الوجوه

غير أن الحنفية يقولون هذا العموم غير مراد قطعًا لأن هناك أمورًا يتساوى فيها المؤمن والكافر كالإنسان والتكاليف وبذلك تحمل الآية على نفى المساواة بينهما فى الآخرة فقط ويرجح هـذا - التعقيب المذكور فى الآية وهو قوله تعالى : ﴿ أصحاب الجنة هم الفائزون ﴾ .

ومن هنا قال الحنفية : أن المساواة بين المسلم والكافر متحققة فى الدنيا فالذمى دمه معصوم كالمسلم فمن قتله قتل به ولو كان مسلمًا وقوى ذلك عندهم بعض الآثار منها حديث عبد الرحمن بن البيلمانى أن النبى ﷺ قتل مسلمًا بذمى وقال : « أنا أحق من وفى بذمته » ومنها قول على كرم الله وجهه : « إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا » . . .

أما الشافعية : فقالوا أن المراد من الآية نفى المساواة بينهما فى الدنيا والآخرة فى الأمور التى يمكن نفيها - وبنوا على ذلك أن الذمى غير مساو للمسلم بل هو أقل منه فى العصمة فإذا قتل المسلم الذمى لا يقتل المسلم به لعدم المساواة .

واستدل البيضاوى على عدم العموم بأن نفى المساواة بين الشيئين محتمل لأمرين : **أحدهما** : نفى المساواة بينهما من كل الوجوه . **وثانيهما** : نفيها من بعض الوجوه بدليل تقسيم نفى المساواة إلى هذين القسمين ومعلوم أن المقسم أعم من الأقسام - وبذلك يكون نفى المساواة أعم وكل من القسمين أخص - والأعم لا يدل على الأخص من حيث خصوصه فلا يكون نفى المساواة عامًا فى نفيها من كل الوجوه بخصوصه فلا يكون عامًا . . .

نوقش هذا الدليل : بأن الأعم لا يدل على الأخص فى جانب الإثبات لأن ثبوت الأعم لا يعتبر ثبوتًا للأخص فإذا قال شخص : رأيت حيوانًا لا يدل ذلك على أنه رأى أنسانًا أما فى جانب النفى فإن الأعم يدل على الأخص لأن المقصود حينئذ نفى الماهية والماهية لا تنفى إلا بانتفاء جميع أفرادها إذ لو بقى فرد من الأفراد لتحققت

الماهية فيه فلا يتحقق ما قصد من اللفظ ولذلك شاع قولهم نفى الأعم يقتضى نفى الأخص وكذبوا من قال ما رأيت حيوانًا وقد رأى إنسانًا لأنه نفى الأعم مع ثبوت الأخص . .

* * *

عموم الفعل المتعدى فى مفعوله

إذا كان الفعل متعديًا ، ولم يذكر مفعوله ووقع الفعل فى سياق النفى أو الشرط فهل يكون الفعل عامًا فى المفعول به فيقبل التخصيص أو لا يكون عامًا فيه فلا يقبل التخصيص اختلف الأصوليين فى ذلك على قولين :

القول الأول : وهو المعروف عن جمهور الشافعية وبعض الحنفية كأبى يوسف أنه يكون عامًا وعمومه يقبل التخصيص فإذا قال شخص والله لا آكل ، أو قال إن أكلت فعبدى حر ونوى مأكولاً معينًا كالسمك مثلاً قبل منه ما نواه لأن كلامه عام - والعام يقبل التخصيص . . .

القول الثانى : وهو المنقول عن أبى حنيفة أنه لا يقبل منه ما نواه بل يحنث بأكله أى مأكول لأن كلامه غير عام فلا يقبل التخصيص .

* * *

الأدلة

استدل الجمهور بأدلة ثلاثة :

الدليل الأول : الفعل من قبيل النكرة والنكرة إذا وقعت فى سياق النفى أو الشرط من صيغ العموم فالفعل فى سياق النفى أو الشرط عام لفظًا ومتى ثبت عمومه كان قابلاً للتخصيص .

الدليل الثانى : الفعل المنفى فى قولنا لا آكل قصد منه نفى الماهية والماهية لا تنتفى إلا بانتفاء جميع أفرادها إذ لو بقى فرد منها لتحققت الماهية فيه ومتى انتفت الماهية بانتفاء جميع أفرادها كان اللفظ الدال على ذلك عامًا لأنه لا معنى للعموم إلا هذا .

الدليل الثالث : قول القائل لا آكل كقوله لا آكل أكلاً بجامع حصول المصدر فى كل غاية الأمر أن المصدر فى الأول مقدر لاشتقاق الفعل منه فمعناه لا أوجد أكلاً أما

المصدر فى الثانى فأنه مذكور وذلك لا يعتبر فارقًا مؤثرًا فى الحكم ، والثانى عام اتفاقًا ويقبل التخصيص فيكون الأول عامًا كذلك ويقبل التخصيص ·

نوقش الدليل الثالث بوجود الفارق بين الأصل والفرع لأن قولنا لا آكل أكلاً المصدر فيه دال على الوحدة الشائعة فى أى مأكول فكان نكرة والنكرة فى سياق النفى تعم - أما قولنا لا آكل فالمصدر المقدر قصد به الماهية دون الفرد الشائع فكان مطلقًا لا نكرة والمطلق ليس عامًا فلا يقبل التخصيص ·

أجيب عن ذلك : بأن أكلاً المذكور مصدر مؤكد والمصدر المؤكد يطلق على الواحد وغيره من المثنى والجمع فلم يقصد به الوحدة فيكون مطلقًا كالمصدر المقدر وكل منهما قصد به الماهية فحيث اعتبرتم لا آكل أكلاً عامًا وجب أن تعتبروا لا آكل عاما كذلك - والفرق تحكم ·

واستدل أصحاب القول الثانى : بأنه لو عم الفعل المتعدى فى مفعوله لعم كذلك فى الزمان والمكان لأن كلا من هذه الأمور يعتبر لازمًا من لوازم الفعل فالفعل المتعدى لا يتحقق إلا بمفعول وهو كذلك لا يتحقق إلا فى زمان ومكان- لكن الفعل المتعدى لا يعم بالنسبة للزمان ولا المكان اتفاقًا ولذلك لا يقبل التخصيص فيهما فمن قال لا آكل وأراد شهر كذا أو فى مكان كذا كالطريق العام مثلاً لا يقبل منه ذلك ·

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : نمنع عدم عموم الفعل فى الزمان والمكان لأننا نقول أنه عام فيهما ويقبل التخصيص فقد نص الشافعى على أن من قال لزوجته إن كلمت زيدًا فأنت طالق ثم قال قصدت التكليم شهرًا فإنه يقبل منه ذلك وهذا صريح فى عموم الزمان وقبوله التخصيص فيكون المكان مثله ·

الوجه الثانى : سلمنا أن الفعل ليس عامًا فى الزمان والمكان وأنه لا يقبل التخصيص فيهما ولكن نقول هذا قياس مع الفارق لأن الفعل المتعدى لا يتصور بدون مفعوله فلا يتصور ضرب بدون مضروب ولا قتل بدون مقتول ولا أكل بدون مأكول بخلاف الزمان والمكان فإن الفعل المتعدى يتصور بدونهما وإن كان كل منهما ضروريًا لتحقق الفعل فيه ·

ومن هذا الفرق يتبين أن ذكر الفعل المتعدى يعتبر ذكرًا للمفعول به فكأنه موجود فى اللفظ · فيوصف بالعموم ويرد عليه التخصيص أما ذكر الفعل فلا يعتبر

ذكراً لزمانه ولا لمكانه فلا يكون كل منهما مذكوراً فى اللفظ فلا يوصف بالعموم ولا يقبل التخصيص .

* * *

فروع ذكرها الأسنوى

الفرع الأول : الخطاب الخاص بالرسول هل يتناول الأمة ؟

إذا ورد خطاب خاص بالرسول ﷺ مثل قوله تعالى : ﴿ يا أيها المزمل قم الليل ﴾ وقوله تعالى : ﴿ يأيها النبى اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين ﴾ وقوله تعالى : ﴿ لئن أشركت ليحبطن عملك ﴾ فهل يكون هذا الخطاب متناولاً للأمة أو يكون غير متناول لها بل يكون خاصًا بالرسول - اختلف الأصوليون فى ذلك على قولين :

القول الأول : وهو قول عامة الأصوليين من الشافعية والحنفيه أن الخطاب لا يتناول الأمة .

القول الثانى : أن خطاب الرسول خطاب لأمته وهذا القول منقول عن أبى حنيفة وأحمد بن حنبل رضي الله عنهما وأصحابهما .

* * *

الأدلة

استدل الجمهور بأن الخطاب موضوع فى اللغة للخصوص وما كان فى اللغة موضوعًا للخصوص فكيف يكون مفيداً للعموم ؟

نوقش هذا الدليل : أننا لم نقل أن الخطاب يتناول الأمة لغةً بل نقول أنه يتناولهم من جهة العرف ولا مانع من أن يكون اللفظ فى اللغة موضوعًا للخصوص مع أنه يفيد العموم من جهة العرف كما سبق فى قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم أمهاتكم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة ﴾ .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن أهل العرف يفهمون من قول القائل لمن له منصب الولاية والاقتداء إركب لمناجزة العدو - أن هذا الخطاب ليس خاصًا بل هو خطاب له ولأتباعه مع أن اللغة تجعل هذا الخطاب خاصًا بالمأمور - والنبى ﷺ قدوة للأمة ومنبع لهم - فالخطاب له خطاب لأمته عرفًا إلا ما قام الدليل على خصوصه به عليه السلام وقد جاء القرآن مؤيداً لذلك :

١ - قال تعالى : ﴿ يا أيها النبى إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ﴾ فلو كان الخطاب خاصًا به لقال تعالى - إذا طلقت النساء فطلقهن ٠

٢ - قال تعالى : ﴿ وامرأة مؤمنة أن وهبت نفسها للنبى ﴾ ومع قوله تعالى : ﴿ خالصة لك من دون المؤمنين ﴾ وقال تعالى : ﴿ ومن الليل فتهجد به نافلة لك ﴾ فلو كان الخطاب خاصًا بالرسول فى الآيتين لكان قوله : « خالصة لك » وقوله : ﴿ نافلة لك ﴾ غير مفيد فائدة جديدة وهو خلاف الظاهر ٠

الفرع الثانى : جمع المذكر السالم هل يتناول الإناث ؟

اتفق الأصوليون على أن الصيغة الخاصة بكل من النوعين لا يدخل فيها النوع الآخر فالرجال لا يشمل النساء والنساء لا يشمل الرجال كما اتفقوا على أن الجمع الذى لم تظهر فيه علامة التذكيز والتأنيث يعم النوعين مثل الناس واختلفوا فى الجمع الذى يتمتع بعلامة التذكير وهو ما يعرف بجمع المذكر السالم مثل المسلمين والمؤمنين هل يتناول الذكور والأناث أو يكون خاصًا بالذكور ٠

فذهب الجمهور من الشافعية والحنفية إلى أنه خاص بالذكور ولا يتناول الإناث وقال الحنابلة وبعض الظاهرية أنه يتناول الإناث كما يتناول الذكور ٠

* * *

الأدلة

استدل الجمهور بأدلة كثيرة نكتفى منها بدليلين :

الدليل الأول : ما ثبت عن أم سلمة رضي الله عنها أنها قالت : يا رسول الله إن النساء قلن ما نرى الله ذكر إلا الرجال فأنزل الله تعالى : ﴿ ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات. . الآية ﴾ وما ثبت عن عائشة رضي الله عنها أنهـا لما سمعت قول النبى ﷺ : « ويل للذين يمسون فروجهم ثم يصلون ولا يتوضؤون » قالت هـذا للرجال فما للنساء ٠

ووجه الدلالة من القولين ظاهر فإن النساء لو ذكرت مع الرجال لما صح منهن أن يقلن هذا القول ولما أقرهن النبى ﷺ على ذلك ولو كانت النساء داخلة فى قوله عليه السلام : « يمسون فروجهم » لما قالت عائشة ما قالت ولما أقرها النبى قولها ٠

الدليل الثانى : أن جمع المذكر تكرير لمفرده فالمسلمون تكرير لمسلم ، ومسلم ، ومسلم ، والمؤمنون تضعيف لمؤمن ومؤمن ، ومؤمن - والمفرد لا يشمل المؤنث اتفاقًا - فالجمع لا يتناول المؤنث كذلك ·

واستدل أصحاب القول الثانى بأدلة نكتفى منها بدليلين :

الدليل الأول : أن العرب من عادتهم ومألوفهم أنه إذا اجتمع الذكور مع الإناث غلبوا الذكور على الإناث ولو كان الذكر واحدًا فعند تمحض النساء يقال « أدخلن » وعند وجود الذكر معهن يقال « أدخلوا » والقرآن نزل بلغة العرب فكان جاريًا على مألوفهم وبذلك تكون صيغ جمع المذكر الواردة فى القرآن أو فى السنة متناولة للإناث إلا ما قام الدليل على اختصاص الذكور به ··

الدليل الثانى : أن أكثر أوامر الشرع ونواهيه قد وردت بصيغة الجمع المذكر فلو كانت الصيغة خاصة بالذكور لكانت تلك التكاليف خاصة بهم فلا تتعداهم إلى النساء وهذا خلاف ما اجتمعت عليه الأمة فكانْ ذلك دليلا على أن الصيغة تتناول الجميع ·

الفرع الثالث : حكاية الراوى للفعل بلفظ كان هل يفيد التكرار ؟

إذا حكى الراوى فعلاً عن الرسول ﷺ بلفظ كان مثل أن يقول كان الرسول ﷺ يصلى بالكعبة فهل يفيد ذلك تكرار الفعل وهو الصلاة فى الكعبة ·

قال جمهور الأصوليين أن ذلك لا يفيد التكرار لأن الفعل إنما يفيد الماهية من حيث هى بقطع النظر عن المرة أو التكرار وحيث لا موجب للتكرار فلا يكون هذا القول دالاً على التكرار بل يكون التكرار مستفاداً من دليلٍ آخر ·

وقال بعض العلماء أنه يفيد التكرار ولعل وجهتهم أن الراوى إنما يحكى الحادثة بلفظ كان إذا ثبت عنده تكررها وبذلك يكون هذا القول من شأنه أن يستعمل عند تكرار الحادثة فيكون دالاً على التكرار ·

الفرع الرابع : إذا أمر جمع بفعل بصيغة العموم مثل أكرموا زيدًا فلا خلاف فى أن كل فرد من أفراد الجمع يكون مأمورًا بهذا الفعل لأن دلالة العام كلية بمعنى أن كل فرد من أفراد العام مقصود بحكم العام ·

الفرع الخامس : خطاب المشافهة هل يعم غير الموجودين وقت الخطاب ؟

أختلف الأصوليون فى مثل قوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس اتقوا ربكم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسقٌ بنبأٍ فتبينوا ﴾ من كل خطاب يقتضى

حضور المخاطب هل يكون هذا الخطاب متناولاً غير الحاضرين فى زمن الخطاب أو لا يكون متناولاً لهم بل يكون خاصًا بالحاضرين ؟

فذهب جمهور العلماء إلى أن الخطاب خاص بالحاضرين فى زمن الخطاب فلا يتناول غيرهم ممن لم يكـن موجودًا فى زمنه ويكون ثبوت الحكم لمن بعدهم بدليل آخر ٠

وذهب الحنابلة وبعض الفقهاء إلى أن الخطاب يعم الجميع من وجد فى زمن الخطاب ومن لم يوجد فى زمنه ٠

* * *

الأدلة

استدل الجمهور بدليلين :

الدليل الأول : هذا الخطاب يقتضى وجود مخاطب يكون مستوفيًا شروط التكليف - ومن لم يوجد فى زمن الخطابْ ليس أهلاً للخطاب ولا للتكليف فلا يكون الخطاب موجهًا إليه ٠

الدليل الثانى : خطاب المجنون أو الصبى غير المميز لا يكون مقبولاً ولذلك يسفه من يخاطبهما والمعدوم أحط شأنًا منهما لعدم وجوده فتوجه الخطاب إليه غير مقبول بطريق الأولى ٠

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن الصحابة ومن بعدهم من التابعين كانوا يستدلون على ثبوت الأحكام الواردة فى زمن الرسول لمن وجد فى غير زمنه عليه السلام بالخطابات الموجودة فى القرآن والسنة ٠ فلو كانت هذه الخطابات بالحاضرين فى زمن الرسول لكان احتجاجهم غير صحيح لكون هذه الخطابات غير متناولة لهم ٠ ومثل هذا يبعد صدوره من الصحابة ومن بعدهم وهم أهل لسان وبيان ٠

نوقش هذا : بأنه معارض بالأدلة الدالة على عدم تناول الخطاب لغير الحاضرين وعندئذ فلا بدَّ من التوفيق بين هذه الأدلة وذلك بأن يقال أن الصحابة ومن بعدهم كانوا يستدلون بهذه الخطابات لا من حيث لفظها بل كانوا يستدلون بها من جهة المعنى والمعقول وذلك جمعًا بين الأدلة ٠

الفرع السادس : هل المقتضَى عام ؟

المقتضَى بفتح الضاد : هو مضر توقف عليه صدق الكلام أو صحته مثل قوله

عليه الصلاة والسلام : « رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » فهذا الكلام من غير تقدير فيه غير صادق لأن ذات الخطأ والنسيان والإكراه واقعة والواقع لا يرتفع فكان لابدَّ من التقدير فقيل فى الحديث حكم الخطأ وما بعده ·

فالمقدر هو : « حكم » يسمى مقتضَى بفتح الضاد لأن الكلام توقف صدقه عليه ·

وقد اتفق الأصوليون على أنه إذا توقف صدق الكلام أو صحته على مقدر معين فإنه يجب تقديره بخصوصه سواء كان ذلك المقدر خاصًا أو عامًا ·

واختلفوا فيما إذا تعدد المحذوف وكان الكلام يصح أو يصدق بتقدير أحد هذه المحذوفات ولا يتوقف صدقه ولا صحته عليها كلها فهل يقدر فى الكلام جميع المحذوفات · أو يقدر بعضها فقط ·

فقال فريق من الأصوليين يقدر فى الكلام جميع هذه المحذوفات · وقال فريق آخر بل يقدر بعضها فقط ·

* * *

الأدلة

استدل الفريق الأول : بأن تقدير الكل يجعل الكلام أقرب إلى الحقيقة لأن الأحكام كلها تكون قد سلبت عن الماهية وسلب الأحكام كلها يجعل وجود الشىء غير معتد به شرعًا فيكون كأنه غير موجود حسًا وقد نص العلماء على أن المجاز إذا كان أقرب إلى الحقيقة من باقى المجازات فإنه يقدم على غيره من المجازات لذلك كان تقدير الكل أولى ·

ففى الحديث المذكور يقدر جميع أحكام الخطأ سواء كانت دنيوية أو أخروية ونسب هذا القول للشافعية ·

واستدل الفريق الثانى : بأن التقدير أمر دعت إليه الضرورة وهى صدق الكلام أو صحته فهو خلاف الأصل وما دامت الضرورة ترتفع بتقدير بعض المحذوف فتقدير هذا البعض يكون واجبًا ولا يصح تقدير الكل لأنه يكون تقديرًا لا تدعو إليه الحاجة – وقد قال العلماء الضرورة تقدر بقدرها – ونسب القول للحنفية – وهذا معنى قول العلماء أن المقتضى لا عموم له · أى لا تقدر فيه جميع المحذوفات ·

الفرع السابع : حكاية الصحابى للحادثة بلفظٍ عام هل يفيد العموم .

إذا حكى الصحابى ما شاهده من الحوادث بلفظ عام كقوله نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر وقوله قضى رسول الله ﷺ بالشُفعة للجار فهل يؤخذ بعموم قوله أو لا يؤخذ به ؟

قال أكثر الأصوليين لا يؤخذ بهذا العموم لأنه حكاية للراوى لما شاهده وهى محتملة لأمور ثلاثة :

١ - أن يكون شاهد أمراً خاصًا ولكنه فهم العموم فحكاه بصيغة العموم .

٢ - أن يكون سمع لفظًا خاصًا فظنه عامًا فحكى العموم .

٣ - أن يكون سمع لفظًا عامًا فحكاه كما سمع .

فهذه احتمالات ثلاثة لا رجحان لأحدها على الآخر فلا يحتج بالعموم لأن الدليل متى تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال والحجة فى المحكى وليست فى الحكاية .

وقال بعض الأصوليين يؤخذ بهذا العموم ويكون حجة - ووجهتهم فى ذلك أن الحاكى عربى فصيح ذو ورع ودين فعربيته تبعد عنه احتمال أن يفهم ما ليس عامًا - عاما حتى يحكيه بصيغة العموم - وورعه ودينه يمنعانه من حكاية العموم وهو غير متيقن له لأنه يعلم أن ذلك يوقع الناس فى ورطة الالتباس . ومن هنا يتبين أن الصحابى ما حكى الحادثة بصيغة العموم إلا وهو متيقن للعموم أو على الأقل ظان له فيكون صادقًا فى حكايته وعندئذٍ يقبل قوله فيما حكاه لأن الصحابى يجب اتباعه عند ظن صدقه .

الفرع الثامن : ترك الاستفصال في حكاية الحال مع وجود الاحتمال يفيد العموم .

وقال الشافعى رضي الله عنه إذا ترك الرسول ﷺ الاستفصال من الحاكى فى حكايته مع قيـام الاحتمال الذى من شأنه أن يؤثر فى الحكم فإن ذلك ينزل منزلة عمـــوم المقال .

مثاله ما روى أن غيلان بن سلمة الثقفى أسلم وتحته عشر نسوة فلما أخبر الرسول بذلك قال له عليه السلام : « أمسك أربعًا وفارق سائرهن » فالنبى عليه

السلام لم يستفسر منه هل عقد على هذه النسوة بعقد واحد فى زمن واحد أو عقد عليهن بعقود متعددة فى أزمان متعاقبة فعلم من ذلك أن الحكم وهو امساك أربع ومفارقة الباقى عام فى جميع الأحوال فمن أسلم على أكثر من أربع نسوة فعليه أن يمسك أربعًا منهن ويفارق الباقى سواء كان العقد على هذه النسوة فى زمن واحد أو فى أزمان متعددة .

وخالف أبو حنيفة ﷺ فقال إن كان العقد عليهن فى وقت واحد فعليه أن يجدد عقد النكاح على أربع منهن أى أربعٍ وقع عليهن اختياره .

وإن كانت العقود مرتبة فعليه أن يمسك الأربع الأول ويفارق ما عداهن لأن العقود الأولى صادفت محلاً قابلاً للعقد فكانت صحيحة أما ما عداها فلم يصادف محلاً قابلاً للعقد فكان باطلاً وبذلك يكون قد أول فى الحديث «أمسك أربعًا » فجعل معناه جدد العقد على أربع - وقال إن ترك الاستفصال من الرسول لا يقضى بالعموم فى الحكم لجواز أن يكون الرسول قد ترك الاستفصال لكونه عالمًا بحال القائل وهو أنه عقد عليهن فى وقت واحد . وما قاله أبو حنيفة ﷺ عند بعيد عن ظاهر الحديث كما ترى فالظاهر مذهب الشافعى ﷺ .

قد يقال : إن ما نقل عن الشافعى أن ترك الاستفصال فى حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة عموم المقال يعارضه ما نقل عنه من قوله حكاية الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال وسقط بها الاستدلال - فما التوفيق بين النقلين ؟

قلنا جوابًا عن ذلك : أن القرافى قد وفق بينهما فقال : من المعلوم أن الاحتمال المرجوح لا يؤثر ولا عبرة به وإنما المؤثر هو الاحتمال المساوى أو الراجح - وبذلك يقال إن كان الاحتمال المؤثر فى محل الحكم وليس فى دليله كقصة غيلان بن سلمة فلا يقدح وهذا ما قصده الشافعى من القول الأول - وإن كان الاحتمال المؤثر فى دليل الحكم قدح ولا يحتج بهذا الدليل وهذا ما قصده الشافعى من القول الثانى - وبهذا فلا تعارض بين القولين .

الفرع التاسع : هل يدخل الرسول فى الخطاب العام للأمة ؟

إذا ورد على لسان الرسول ﷺ خطاب عام مثل : يأيها الناس ، ويأيها الذين آمنوا ، ويا عبادى . فهل يدخل الرسول فى عموم هذا الخطاب أو لا يدخل فى هذا العموم ؟

اختلف الأصوليون فى ذلك على أقوال ثلاثة :

القول الأول : وهو قول الشافعية وأكثر العلماء : الخطاب يتناول الرسول كما يتناول الأمة سواء صدر بلفظ « قل » أو لم يصدر به .

القول الثانى : وهو لبعض الفقهاء والمتكلمين : الخطاب خاص بالأمة فلا يدخل فيه الرسول مطلقًا صدر الخطاب بلفظ « قل » أو لم يصدر به .

القول الثالث : إن صدر الخطاب بلفظ « قل » كان خاصًا بالأمة وإن لم يصدر بلفظ « قل » كان عامًا يشمل الرسول والأمة . وإلى هذه ذهب الحليمى وأبو بكر الصيرفى من الشافعية .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول بدليلين :

الدليل الأول : هذه الصيغ عامة لغة فى كل الناس وكل مؤمن ، وكل عبد والرسول عليه السلام سيد الناس والمؤمنين والعبيد فكان الخطاب متناولاً له لوجود المقتضى وهو عموم اللفظ لغةً وانتفاء المانع لأنه لا يتصور ما يمنع من التناول إلا كونه رسولاً أو نبيًا والنبوة والرسالة لا تعتبر مانعًا من إطلاق هذه الصيغ عليه .

الدليل الثانى : أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يفهمون من هذه الصيغ دخول النبى ﷺ فيها . ولذلك كان إذا أمرهم بأمر ولم يفعله معهم سألوه ما بالك لم تفعله فقد ثبت أن النبى ﷺ لما أمر أصحابه عام الحديبية بفسخ الحج إلى العمرة ولم يفسخ معهم قالوا له أمرتنا بالفسخ ولم تفسخ فلم ينكر الرسول عليهم ذلك بل اعتذر لهم بأنه ساق الهدى ومن ساق الهدى فليس له الفسخ فعلم من هذا أن الخطابات العامة تتناول الرسول ولا تخص الأمة - وهو ما ندعيه .

واستدل أصحاب القول الثانى بدليلين :

الدليل الأول : لو كان الخطاب متناولاً للرسول كما هو متناول للأمة للزم من ذلك أن يكون الرسول مأمورًا بالأمر الذى أمرت به الأمة فيكون آمرًا ومأمورًا كما يكون آمرًا لنفسه وكل ذلك باطل لأن الشخص لا يأمر نفسه ولأن المأمور غير الآمر لأن المأمور أقل رتبة والآمر أعلى رتبة منه .

نوقش هذا الدليل : بأن الرسول عليه السلام ليس آمرا للأمة وإنما هو مبلغ فقط والآمر هو الله وحده وبذلك يكون كلٌ من الرسول والأمة مأمورًا فقط .

الدليل الثانى : لو كان الخطاب متناولاً للرسول لكان الرسول مُبْلِّغًا ومُبَلَّغًا إليه وهو محال .

نوقش هذا : بأن الرسول مبلغ للأمة بهذا الخطاب وليس مبلغًا إليه به إنما هو مبلغ إليه بسماعه من جبريل عليه السلام .

واستدل أصحاب القول الثالث : بأن تصدير الخطاب العام بما يفيد التبليغ يعتبر قرينة على عدم توجه الخطاب إليه حتى لا يكون مُبَلِّغا ومُبَلَّغا إليه فلا يدخل الرسول فى هذا الخطاب لوجود المانع أما الخطاب العام الذى لم يصدر بما يفيد التبليغ فالمقتضى فيه موجود وهو عموم اللفظ لغةً والمانع فيه منتف فكان الخطاب متناولاً له عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض .

نوقش هذا : بأن تصدير الخطاب بما يفيد التبليغ لا يعتبر مانعًا من دخول الرسول فيه لأن الرسول ليس مبلغا إليه بهذا الخطاب وإنما هو مبلغ إليه بسماع جبريل وبذلك يكون المقتضى موجودًا والمانع كذلك منتفيًا فيكون الرسول عليه السلام داخلاً فيه كما هو داخل فى الخطاب الذى لم يصدر بما يفيد التبليغ عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض .

الفرع العاشر : هل المتكلم يدخل فى عموم كلامه ؟

إذا صدر أمر عام أو خبر عام أو نهى عام من المتكلم فهل يكون المتكلم داخلاً فى متعلق هذا الأمر أو الخبر أو النهى أو لا يكون داخلاً فيه .

للأصوليين فى ذلك قولان :

القول الأول :وهو قول أكثر العلماء أن المتكلم يدخل فى عموم متعلق خطابه .

القول الثانى :وهو لبعض الأصوليين المتكلم لا يدخل فى عموم متعلق خطابه .

* * *

الأدلة

استدل الأكثر بقوله تعالى : ﴿ والله بكلٍ شىءٍ عليمٌ ﴾ فإن هذا القول يشمل ذاته تعالى وصفاته وهما داخلان فيه اتفاقًا : وهو خبر .

وأن السيد إذا قال لعبده من أحسن إليك فأكرمه ، أو قال له من أحسن إليك فلا تسىء إليه ثم أحسن إليه السيد فلم يكرمه أو أساء إليه فإنه يكون مقصراً ويستحق اللوم على ذلك فلو لم يكن الخطاب متناولاً للسيد وأنه من جملة من أمر العبد بإكرامه أو بعدم الإساءة إليه لما عد العبد مقصراً ولما استحق اللوم لأنه لم يخالف ما أمر به فدل ذلك على أن المتكلم يدخل فى عموم متعلق خطابه - وهو المطلوب .

واستدل أصحاب القول الثانى بدليلين :

الدليل الأول : لو دخل المتكلم فى عمـــوم متعلق خطابه لكان قوله تعـــالى : ﴿ الله خالق كل شىء ﴾ مقتضيا لدخوله تعالى فى هذا الخطاب ودخول صفاته وهو باطل اتفاقًا .

نوقش هذا : بأن الخطاب بمقتضى عمومه لغةً يقتضى دخوله سبحانه ولكن العقل منع من الدخول فيكـــون هذا العام مخصصًا بالعقل وتخصيص العام جائز اتفاقًا .

الدليل الثانى : لو كان المتكلم داخلاً فى عموم متعلق خطابه لكان قول السيد لعبده من دخل دارى فتصدق عليه بدرهم مقتضيًا لدخول السيد فى هذا الخطاب فيكون العبد مأموراً بالتصدق على السيد بالدرهم إذا دخل السيد الدار ولو كان مأموراً بذلك لكان العبد عند امتثاله لهذا الأمر بالتصدق على السيد بالدرهم غير ملوم ولا فاعلاً ما يستحق الذم والقبح لكن تصدق العبد على السيد بالدرهم عند دخوله الدار يوجب الذم فى نظر العقلاء ويجعل ذلك مستقبحًا منه فدل ذلك على أن السيد ليس داخلاً فى عموم متعلق خطابه وبالتالى فلا يكون المتكلم داخلاً فى عموم خطابه وهو المطلوب .

نوقش هذا : بأن السيد داخل فى الخطاب بمقتضى عمومه لغةً ولكن القرينة منعت من دخوله فتكون مخصصةٌ للعموم والتخصيص جائز كما سيـــأتى .

الفرع الحادى عشر : العام إذا قصد به المدح أو الذم فهل يبقى على عمومه اختلف العلماء فى العام إذا قصد به المدح كقوله تعالى : ﴿ إن الأبرار لفى نعيم ﴾ أو قصد به الذم كقوله تعالى : ﴿ وإن الفجار لفى جحيم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ إن الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ﴾ هل يبقى على عمومه أو يذهب العموم عنه .

فقال الشافعى ﷺ إنه لا يكون عاما لأن اللفظ لم يقصد به العموم وانما قصد به المدحل فقط مبالغة فى الحث على الامتثال أو قصد به الذم فقط مبالغة فى الزجر عنه · ولذلك لم يأخذ بعموم الآية فى وجوب الزكاة فى الحلى لكون العموم غير مقصود ·

وقال جمهور العلماء أن قصد المدح أو الذم من العام لا يخرجه عن العموم لعدم التنافى بين الأمرين فيعمل باللفظ فى الأمرين معًا ·

أما العموم فلكون اللفظ موضوعًا له وأما المدح أو الذم فلكونه مقصودًا للمتكلم من اللفظ والجمع بين المقصودين أولى من العمل بأحدهما وتعطيل الآخر - وهذا هو القول المختار ·

الفرع الثانى عشر : الجمع المضاف إلى ضمير الجمع هل يعم فى كل من المضاف والمضاف إليه ؟

اختلف العلماء فى الجمع إذا أضيف إلى ضمير الجمع مثل قوله تعالى : ﴿ خذ من أموالهم صدقة ﴾ هل يكون مقتضيًا للعموم فى كل من المضاف والمضاف إليه وبذلك تكون الآية دالة على وجوب أخذ صدقة من كل نوع من أنواع المال لكل مالك فلا تكفى صدقة من نوع واحد من الأموال ·

أو لا يكون ذلك مقتضيًا للعموم فى كل من المضاف والمضاف إليه بل يكون ذلك على حسب الأحوال والقرائن فتارة يكون العموم فى المضاف فقط وتارة يكون فى المضاف إليه فقط وبذلك تكون الآية غير مقتضية للعموم فى الأمرين معًا بل يكون المراد منها العموم فى المضاف إليه فقط وهم الأشخاص دون الأموال ·

وبذلك يكون معنى الآية خذ من كل مالك صدقة من مجموع أمواله فتكفى صدقة عن جميع الأموال ·

جمهور العلماء قال بالأول والكرخى من الحنفية قال بالثانى ·

وجهة الجمهور : أن الجمع المضاف من صيغ العموم · وضمير الجمع من صيغ العموم كذلك فإذا أضيف العام إلى العام اقتضى ذلك العموم فى كل من المضاف والمضاف إليه عملاً بظاهر اللفظ - والآية من هذا القبيل ولذلك تكون الآية مقتضية لوجوب أخذ الصدقة من كل نوع من أنواع المال من كل مالك فلا تكفى صدقة من مجموع الأموال من نوع واحد ·

ووجهة الكرخي : أن الأمر قد تعلق بصدقة منكرة مضافة إلى جملة الأموال وهذا يتحقق باخراج المالك صدقة من نوع واحد عن مجموع أمواله فمن فعل ذلك صدق عليه أنه أخذ من أمواله صدقة لأن المال الواحد جزء من جملة الأموال وأخذ الصدقة من جزء المال يصدق عليه أنه أخذ لها من المال ومن هنا انعقد الاجماع على أن كل درهم وكل دينار من دراهم المالك ودنانيره يوصف بأنه من مال المالك ومع ذلك فلم يوجد من العلماء من يقول بوجوب أخذ الصدقة من كل درهم أو من كل دينار بخصوصه لأن اللفظ لم يدل عليه فكذلك الآية التى معنا تدل على أخذ الصدقة من مجموع الأموال ولا تقتضى أخذها من كل نوع من الأنواع - وهو ما ندعيه ·

* * *

الفصل الثانى

فى الخصوص – وفيه مسائل

المسألة الأول

فى التخصيص والفرق بينه وبين النسخ

عرف التخصيص بتعريفات كثيرة فعرفه صاحب جمع الجوامع بقوله :

قصر العام على بعض أفراده – أى بيان أن العام أريد به ابتداء بعض الأفراد – وعرفه بعض الحنفية بقوله – قصر اللفظ مطلقًا على بعض مسماه – وعرفه البيضاوى بقوله :

إخراج بعض ما يتناوله اللفظ – وهذا التعريف لأبى الحسين البصرى بعد تغيير بسيط وهو جعل اللفظ فى كلام البيضاوى بدلاً من الخطاب فى كلام البصرى ·

* * *

شرح التعريف

الإخراج جنس من التعريف يتناول كل إخراج ويخرج عنه ما ليس إخراجًا كالاستثناء المنقطع فلا يسمى إخراجًا ضرورة أن المستثنى فيه لم يكن داخلاً فى المستثنى منه والإخراج إنما يكون بعد ادخال والمقصود بالإخراج الإخراج من اللفظ باعتبار ظاهره فإن اللفظ العام باعتباره ظاهره يدل على دخول الأفراد كلها فى الحكم والإرادة ·

وليس المراد بالإخراج خصوص الإخراج عن الإرادة لأن المخرج لم يكن مرادًا ابتداء كما أنه ليس المراد به الإخراج باعتبار دلالة اللفظ على المخرج لأن اللفظ باعتبار وضعه يدل على المخرج بعد الإخراج وقبل الإخراج فإن الدلالة هى كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه معناه وهذا متحقق فى العام بعد التخصيص ·

وقوله بعض ما يتناوله اللفظ فصل قصد به الإيضاح والبيان ولم يقصد به الاحتراز عن شيء ضرورة أن كل تخصيص فهو إخراج لبعض ما يتناوله اللفظ وما لم يتناولهَ اللفظ فليس داخلاً فى الجنس حتى يحتاج إلى إخراجه بهذا الفصل ·

واللفظ فى عبارة البيضاوى شامل للعام بالمعنى المصطلح عليه سابقًا ولغيره كألفاظ العدد فإن العدد يصح الإخراج منه بواسطة الاستثناء والاستثناء من المخصصات عند البيضاوى مع أنه تقدم أن العدد ليس عامًا ·

* * *

ما يرد على التعريف

اعترض الأسنوى على تعريف البيضاوى باعتراضين :

الاعتراض الأول : أنه غير جامع لأنه لا يدخل فيه إخراج بعض ما يتناوله العام إذا كان العام غير لفظ كالمفهوم الموافق أو المخالف مع أن البيضاوى جعل الإخراج من العام معنًى تخصيصيًا ·

ويجاب عن ذلك : بأن المقصود من تناول اللفظ فى كلام البيضاوى لما خرج هو دلالة اللفظ عليه أعم من أن يكون بطريق منطوقه أو بطريق مفهومه فإن دل اللفظ على الأفراد بمنطوقه فعمومه لفظى وإن دل عليها بمفهومه فعمومه من جهة المعنى وبذلك يكون التعريف شاملاً للنوعين ·

الاعتراض الثانى : أنه غير مانع لأنه يدخل فيه إخراج بعض ما يتناوله العام بعد العمل بالعام مع أن ذلك ليس تخصيصًا وإنما هو نسخ كما سيأتى للبيضاوى عند الكلام على النسخ إن شاء الله ·

ويجاب عن ذلك : بأن هذا تعريف للتخصيص بالمعنى العام وهو جائز على رأى المتقدمين لأن المقصود به تمييزه عن بعض ما عداه وقد تحقق المقصود بهذا التعريف ·

* * *

الفرق بين التخصيص والنسخ

التخصيص يشترك مع النسخ فى أن كلا منهما فيه إخراج لبعض ما يتناوله اللفظ مع أن النسخ يغاير التخصيص لذلك كان لابد من بيان الفرق بينهما وقد فرق الأصوليون بين النسخ والتخصيص بفروق كثيرة أهمها ما يأتى :

١ - التخصيص إخراج لبعض ما يتناوله اللفظ من الأفراد - والنسخ إخراج لبعض ما يتناوله اللفظ من الأزمان ·

٢ - التخصيص يدل على أن المخرج لم يكن مرادًا بالحكم ابتداءًا والنسخ يدل على أن المنسوخ كان مرادًا ·

٣ - التخصيص دائمًا إخراج لبعض ما يتناوله اللفظ والنسخ قد يكون إخراجًا للبعض وقد يكون إخراجا للكل ·

٤ - التخصيص لا يرد على الأمر بمأمور واحد لأن التخصيص إخراج لبعض الأفراد وهذا يقضى بأن المخرج منه متعدد - والواحد لا تعدد فيه - أما النسخ فإنه يرد على الأمر بمأمور واحد ·

٥ - التخصيص يكون بمقارن وبمتراج والنسخ لا يكون إلا بمتراخ ·

٦ - التخصيص يجوز بالنقل والنسخ لا يكون إلا بالنقل ·

٧ - التخصيص لا يخرج العام عن كونه حجة بعد التخصيص على الصحيح عند جمهور العلماء أما النسخ فإنه يجعل المنسوخ غير صالح للاحتجاج به ·

٨ - التخصيص لا يجوز وروده على العام بحيث لا يبقى تحته شيء من الأفراد اتفاقًا والنسخ يجوز فى العام وإن أتى على جميع أفراده ·

* * *

المخصَّص ، والمخصِّص

المخصَّص بفتح الصاد : هو ما وقع عليه التخصيص وهو العام لفظًا أو معنًى - وهذا هو الظاهر ، وقال بعض العلماء :هو البعض الذى خرج بواسطة التخصيص ·

والمخصِّص بكسر الصاد : له معنيان - حقيقى - ومجازى - فالحقيق: هو إرادة اللافظ أى المتكلم باللفظ وإنما كان هذا حقيقيًا لأن اللفظ صالح لأن يكون عامًا وأن يكون خاصًا فالذى يرجح أحدهما على الآخر هو الإرادة ·

وأما المعنى المجازى فتحته فردان :

أحدهما : نفس المتكلم باللفظ والعلاقة فى هذا المجاز هى الحالية والمحلية - فالإرادة وهى المعنى الحقيقى حالة - والمتكلم وهو المعنى المجازى محل لها · ·

وثانيهما : الدال على هذه الإرادة من العقل أو الحس أو اللفظ - والعلاقة فى هذا المجاز إطلاق اسم المدلول على الدليل ·

* * *

المسألة الثانية

فى بيان القابل للتخصيص

القابل للتخصيص هو الحكم الثابت لمتعدد - فالحكم الثابت للواحد بالشخص لا يقبل التخصيص لما سبق من أن التخصيص : إخراج بعض ما يتناوله اللفظ والحكم الثابت للواحد لا يتناول غيره فلا يمكن فيه الإخراج مثل قوله عليه الصلاة والسلام لأبى بردة حينما ضحى بالعناق : « تجزئك ولا تجزىء غيرك » .

* * *

أقسام متعددة

ينقسم المتعدد الذى يثبت له الحكم إلى قسمين :

القسم الأول : أن يكون التعدد ثابتًا من جهة اللفظ ويعرف بالعام لفظًا - كقوله تعالى : ﴿ اقتلوا المشركين ﴾ فإن لفظ المشركين عام - والحكم المتعلق به هو القتل قد خصص بغير أهل الكتاب من اليهود والنصارى وبغير المستأمن من الحربيين .

القسم الثانى : أن يكون التعدد ثابتًا من جهة المعنى والاستنباط ويعرف بالعام معنًى وهو أنواع ثلاثة :

١ - العلة فإنه يجوز تخصيصها بمعنى تخلف الحكم عنها فى بعض الصور ويعرف ذلك عند الأصوليين بنقض العلة - وقد تكلم الأصوليون على ذلك فى باب القياس وذكروا فيه مبادىء كثيرة وقد استوفينا هذا البحث فى مذكرة السنة الرابعة فإن شئت فارجع إليه .

مثال تخصيص العلة ما ثبت من أن النبى ﷺ نهى عن بيع الرطب بالتمر وعلل ذلك بالنقصان عند الجفاف وذلك يفضى بزيادة أحد العوضين على الآخر وهو ربا مع أنه عليه الصلاة والسلام رخص فى العرايا وأجازها - وهى بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر على الأرض مع أن العلة وهى النقصان بالجفاف موجودة فيها - وبذلك تكون العلة قد وجدت وتخلف الحكم عنها فتكون العرايا مخصصة للعلة بما عداها ..

٢ - مفهوم الموافقة - وقد سبق معناه - فيجوز تخصيصه بشرط أن يبقى حكم المنطوق فإن زال حكم المنطوق زال حكم المفهوم معه لأنه تابع له والمتبوع ذهابه فيه ذهاب لتابعه - مثال تخصيص مفهوم الموافقة قوله تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أفٍ ﴾ فإنه

يدل بمفهومه الموافق على تحريم الضرب وغيره من أنواع الإيذاء ولكن خرج عن حكم هذا المفهوم - جواز حبس الوالد فى دين ولده إذا ماطل فيه - وبذلك يكون المفهوم قد أخرج منه بعض ما يتناوله فكان تخصيصًا له ·

٣ - مفهوم المخالفة - وقد تقدم معناه - وقد اشترط البيضاوى لجواز تخصيصه أن يكون المخصص له راجحًا عليه - وخالف بعضهم فى اشتراط هذا الشرط قائلاً ان المخصص مطلقًا لا يشترط فيه أن يكون راجحًا بل يجوز أن يكون مساويًا للمخصص لأننا لم نبطل العام بهذا التخصيص بل عملنا به فى بعض أفراده كما عملنا بالمخصص فى البعض الآخر وعند العمل بالدليلين معًا لا يشترط أن يكون أحدهما أرجح من الآخر وإنما يشترط ذلك فى الناسخ فى المخصص ·

مثال تخصيص مفهوم المخالفة قوله ﷺ : « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا » فإن الحديث يدل بمفهومه المخالف على أن الماء إذا بلغ أقل من القلتين فإنه يحمل الخبث ويتنجس مطلقا سواء كان الماء راكدًا أو جاريًا - ولكن هذا المفهوم قد أخرج منه الماء الجارى فإنه لا ينجس عند الشافعية إلا بالتغيير ولو كان أقل من القلتين لقوله عليه الصلاة والسلام « خلق الله الماء طهورًا لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه » وهذا الحديث وإن كان ظاهره عدم الفرق بين الراكد والجارى وعدم الفرق بين القليل وهو ما دون القلتين وبين الكثير وهو ما بلغ القلتين وأن الكل لا يتنجس إلا بالتغير إلا أن الشافعية قالوا أن هذا الظاهر مخصص بحديث القلتين فلا يعمل فيهما وهو وارد فى الماء الجارى لأنه ورد فى بئر بضاعة وكانت تجرى فى البساتين وبذلك يكون هذا الحديث مخصصًا لمفهوم حديث القلتين ويكون ما دون القلتين نجسًا متى كان راكدًا · · ·

* * *

هل التخصيص جائز ؟

جمهور العلماء متفقون على أن التخصيص جائز وواقع فى الخبر وفى غيره من الأوامر والنواهي وخالف فى ذلك شذوذ من العلماء فقال ان التخصيص غير جائز فى الخبر ·

* * *

الأدلة

استدل الجمهور على الجواز بالوقوع فقد وقع التخصيص فى الخبر كما وقع فى الأمر والنهى والوقوع أوضح دليل على الجواز ٠

أما وقوع التخصيص فى الخبر فكقوله تعالى : ﴿ الله خالقُ كل شيءٍ ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وهو على كلِّ شيءٍ قدير ﴾ وقوله تعالى فى حق الريح : ﴿ ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم ﴾ فإن العقل يقضى بأن هذه الأخبار ليس مرادًا منها العموم ضرورة أن الله لم يخلق ذاته ولا صفاته كما أن القدرة لم تتعلق بهما لأن القدرة لا تتعلق بالواجب العقلى - وقد أتت الريح على الأرض والجبال فلم تجعلها كالرميم وإذا كانت هذه الأخبار غير مرادة على العموم يكون التخصيص قد دخلها فيكون التخصيص واقعًا فى الخبر ٠٠

وأما وقوعه فى الأمر فكقوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فأقطعوا أيديهما ﴾ وقوله تعالى : ﴿ الزانية والزانى فاجلدوا ﴾ فإنه ليس كل سارق يقطع بل يقطع من سرق النصاب بشروط معلومة فى الفروع - وليس كل زان يجلد بل الذى يجلد هو الزانى غير المحصن ٠٠

وأما وقوعه فى النهى - فإن النبى ﷺ نهى عن بيع الرطب بالتمر وأجاز ذلك فى العرايا فكان هذا النهى مخصوصًا ٠

أما المخالفون فقد قالوا إن تخصيص الخبر يوهم الكذب فى خبر الله تعالى وإيهام الكذب محال على الله تعالى كالكذب سواءً بسواء فما أدى إليه وهو تخصيص الخبر يكون محالاً ٠

وأجاب الجمهور عن ذلك : بأن العام سواءٌ كان فى الخبر أو فى غيره محتمل للتخصيص احتمالاً راجحًا حتى شاع بين العلماء قولهم « ما من عامٍ إلا وخصص » وهذا الاحتمال يجعل السامع للخبر مجوزًا إرادة بعض العام من العام فإذا ورد ما يثبت إرادة البعض وهو المخصص علم أن البعض المخرج لم يكن مرادًا من العام وحيث لم يكن مرادًا فلا كذب ولا إيهام للكذب فهذا القول منهم يعتبر تشكيكًا فى أمر ضرورى فلا يكون مقبولاً ٠

* * *

المسألة الثالثة

فى أقل الجمع وما ينتهى إليه التخصيص

أولاً : أقل الجمع

اختلف الأصوليون فى أقل الجمع على مذاهب أهمها أربعة :

المذهب الأول : أقله ثلاثة فيكون حقيقةً فيها مجازاً فى غيرها كالاثنين والواحد وهذا هو المختار لجمهور العلماء ومنهم أبو حنيفة والشافعى رضي الله عنهما .

المذهب الثانى : أقله اثنان فهو حقيقٌ فيهما مجازاً فى الواحد وهذا هو المختار للقاضى أبى بكر الباقلانى والأستاذ أبى إسحاق الشيرازى من الشافعية .

المذهب الثالث : أقله ثلاثة - ويطلق على الاثنين مجازاً ولا يطلق على الواحد لا حقيقةً ولا مجازاً .

المذهب الرابع : أقله ثلاثة ولا يطلق على الاثنين ولا على الواحد لا حقيقةً ولا مجازاً . .

* * *

تحرير محل النزاع

لا خلاف بين العلماء فى أن لفظ جمع المركب من ج م ع - معناه لغةً ضم شىء إلى شىء آخر فهو حقيقةٌ فى كل ما يتحقق فيه هذا المعنى قليلاً كان أو كثيراً وبذلك لا يكون لفظ الجمع من محل النزاع .

ولا خلاف أيضًا فى أن ضمير « نا » يستعمل لغةً فى الواحد المعظم نفسه كقوله تعالى : ﴿ فقدرنا فنعم القادرون ﴾ كما يستعمل فى غيره كقول الطلبة استمعنا إلى الدرس وبذلك لا يكون هذا الضمير من محل النزاع .

واتفقوا على أن الجمع المحلى بالألف واللام مثل القوم موضوع لغةً للاستغراق فاستعماله فى غير ذلك يكون مجازاً . وبذلك لا يكون هذا الجمع من محل النزاع .

وقال أهل اللغة إن جمع الكثرة أقله أحد عشر وبذلك يكون استعماله فى هذا العدد حقيقةً واستعماله فيما دونه مجازاً فليس جمع الكثرة إذن من محل النزاع .

وبذلك يمكن أن يقال : أن محل النزاع هو (واو) الجمع مثل الواو فى ضربوا وجموع القلة الخمسة وهى الأربعة المعروفة :

أفعلة كأرغفة ، وأفعل - كأنفس ، وأرجل - وأفعال - كأثواب وأحمال - وفعلة كفتية - وأما الخامس فهو الجمع السالم سواء كان مذكرًا كمسلمين أو مؤنثًا كمسلمات .

هذا هو الظاهر وإن كان بعضهم مثل فى موضع الخلاف برجال وهو من جموع الكثرة فاقتضى هذا أن النزاع عام فى جمع القلة والكثرة معًا .

* * *

الأدلة

استدل الجمهور بأدلة :

الدليل الأول : ثبت عن ابن عباس رضي الله عنه أنه دخل على عثمان رضي الله عنه فقال له : تحجبون الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين وليس الأخوان إخوة والله تعالى يقول : ﴿ فإن كان له اخوة فلأمه السدس ﴾ .

وثبت عن زيد بن ثابت أنه كان يحجب الأم من الثلث إلى السدس بالأخوين ويقول « الأخوان إخوة » ووجه الاستدلال ظاهر فإن كلا من ابن عباس ، وزيد بن ثابت عربى فصيح وقد نفى أحدهما أن يكون الأخوان إخوة وأثبت الثانى أن الأخوين إخوة وهذا تعارض ظاهر فكان دفعه متعينًا لذلك يحمل قول ابن عباس على أن الأخوين ليسا إخوة حقيقةً لأن أخوة جمع وأقل الجمع ثلاثة ويحمل قول زيد بن ثابت على أن الأخوين إخوة مجازًا والإجماع قائم على أن الأخوة فى الآية ليس مرادًا بها الحقيقة .

وبذلك ظهر أن أقل الجمع ثلاثة واستعماله فى الاثنين مجاز وكذلك استعماله فى الواو يكون مجازًا لأن المجاز لا حجر فيه متى وجدت العلاقة والقرينة والعلاقة بين الواحد والجمع موجودة تقديرًا لأن الواحد قد يقوم بأعمال متعددة مثلها لا يقوم بها الواحد فيجعل كأنه جماعة . .

الدليل الثانى : الضمائر متفاوتة ومختلفة فضمير الواحد يكون مستترًا وضمير الاثنين يبرز بالألف وضمير الجمع يبرز بالواو فاختلاف ضمير التثنية عن ضمير الجمع يقضى بأن حقيقة المثنى غير حقيقة الجمع ومعلوم أن حقيقة المثنى الاثنان فتكون حقيقة الجمع ثلاثة فإذا استعمل الجمع فى الاثنين أو فى الواحد تعين أن يكون مجازًا . وهو ما ندعيه .

الدليل الثالث : فرق اللغويون بين المفرد والجمع فجعلوا لكل منهما حقيقة خاصة كما أنهم فرقوا بينهما فى الصفة فأوجبوا المطابقة بين الموصوف والصفة إفرادًا وتثنيةً وجمعًا فلم يصفوا المفرد بالمثنى كما لم يصفوا المثنى بالجمع ولا الجمع بالمثنى فلم يجوزوا جاء رجل عالمان ولا جاء رجل عالمون ولا جاء رجال عالمان - وهذا مشعر بأن الجمع لا يطلق على المثنى فلو كان الجمع حقيقة فى الاثنين لصح وصف المثنى به فحيث لم يصح ذلك دل على أن الجمع حقيقة فى الثلاثة فيكون استعماله فى غير ذلك كالواحد والاثنين مجازًا - وهو ما ندعيه ·

نوقش هذا الدليل : بأن المانع من وصف المثنى بالجمع أو الجمع بالمثنى ليس هو عدم إطلاق الجمع على المثنى إنما المانع هو عدم المطابقة اللفظية وذلك مما يوجب قبحًا فى العبارة فاشترطت المطابقة فى اللفظ لدفع القبح اللفظى ·

واستدل أصحاب القول الثانى بأدلة ثلاثة :

الدليل الأول : قوله تعالى : ﴿ وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ﴾ ووجه الاستدلال من الآية أن ضمير الجمع وهو « وهم » فى قوله تعالى : ﴿ لحكمهم ﴾ قد استعمل فى داود وسليمان فقط والأصل فى الاستعمال الحقيقة فكان ضمير الجمع حقيقة فى الاثنين فإذا استعمل فى الواحد كان مجازًا · وبذلك يثبت مدعانا وهو أن أقل الجمع اثنان لأنه لا فارق بين الجمع وضمير الجمع وأن استعمال الجمع فى الواحد مجازًا لكونه قد استعمل فى غير حقيقته ·

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : أن الحكم مصدر مضاف إلى فاعله وهما داود وسليمان عليهما السلام وإلى مفعوله وهما صاحب الأرض وصاحب الغنم وبذلك يكون الضمير مستعملاً فى أربعة وليس مستعملاً فى اثنين كما تقولون فلا يتم لكم ما تدعون ·

ويرد بذلك : بأنه يمتنع لغة أن يضاف المصدر إلى فاعله ومفعوله فى وقتٍ واحدٍ ولكن يجوز ذلك على طريق البدل فالقول بأن المصدر مضاف إلى الفاعل والمفعول فى وقت واحد قول بعيد عن اللغة ·

الوجه الثانى : أن الحكم ليس مرادًا به المصدر وإنما المراد به الأمر فمعنى الآية وكنا لحكمهم أى لأمر هؤلاء الحاضرين من المحاكمين والمحكومين شاهدين عالمين وبذلك فلا حجة لكم فى الآية لأن الحاضرين أكثر من اثنين ·

ويرد ذلك : بأن الحكم ظاهر فى المصدر وإرادة خلاف الظاهر لا تثبت إلا بدليل ولا دليل على ذلك فلا تصح إرادته ·

الدليل الثانى : قوله تعالى فى شأن عائشة وحفصة رضي الله عنهما ﴿ فتوبا إلى الله فقد صفت قلوبكما ﴾ ووجه الاستدلال من الآية أن الله تعالى قد أطلق الجمع وهو قلوب على الاثنين فقط لأنه ليس لكل من عائشة وحفصة إلا قلب واحد مصداقًا لقوله تعالى : ﴿ ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه ﴾ فإن لفظ الرجل فى الآية لا مفهوم له اتفاقًا ·

والأصل فى الإطلاق الحقيقة · فكان لفظ الجمع حقيقة فى الاثنين فإذا استعمل فى الواحد كان مجازًا وهو ما ندعيه ·

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : ليست الآية من محل النزاع لأن القاعدة النحوية أن الشيئين إذا أضيفا إلى ما يشملهما جاز فى التعبير عن ذلك أوجه ثلاثة :

١ - الإفراد ·

٢ - التثنية ·

٣ - الجمع ·

فيصح أن يقال قطعت رؤوس الكبشين وقطعت رأس الكبشين - وقطعت رأسى الكبشين · والآية من هذا القبيل ·

الوجه الثانى : أن القلوب فى الآية ليس مرادًا بها الجارحة المعلومة وإنما المراد بها الميول - والشخص الواحد له أكثر من ميل واحد وبذلك صح جمعها فيكون الجمع مرادًا به أكثر من اثنين فلا يتم لكم ما تدعون ·

ويرد ذلك بأن إطلاق القلوب على الميول مجاز من باب إطلاق اسم المحل على الحال والمجاز خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا عند تعذر الحقيقة أو عدم إرادتها وليس واحد منهما متحققًا فيما نحن فيه فلا يكون المجاز مرادًا ·

الدليل الثالث : قوله صلى الله عليه وسلم : « الاثنان فما فوقهما جماعة » ·

ووجه الاستدلال من الحديث أن النبى عليه السلام أطلق الجماعة على الاثنين والأصل فى الإطلاق الحقيقة فكانت الجماعة حقيقة فى الاثنين ·

ويكون الاثنان أقل الجمع حقيقة فإذا استعمل الجمع فى الواحد كان مجازاً وهو ما ندعيه ·

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : هذا الدليل فى غير محل النزاع لأن النزاع فى صيغة الجمع لا فى لفظ جمع كما تقدم بيانه ·

الوجه الثانى : أن المراد من الحديث أن الاثنين جماعة من حيث أن حكمهما حكم الجماعة من حيث الثواب فى الصلاة وفى جواز السفر إذا صح النهى عن سفر الإنسان منفرداً والذى يقوى هذا أن الرسول عليه السلام إنما بعث لبيان الشرعيات ولم يبعث لبيان اللغويات فكان حمله على ما قلناه أولى ·

واستدل أصحاب القول الثالث : على أنه حقيقة فى الثلاثة مجاز فى الاثنين بما استدل به أصحاب القول الأول وقد تقدم بيانه ·

واستدلوا على أن الجمع لا يستعمل فى الواحد مجازاً بأن المجاز لا بدَّ فيه من القرينة والعلاقة ولا علاقة بين المعنى الحقيقى وهو الثلاثة والمعنى المجازى وهو الواحد فلا يصح إطلاق الجمع عليه مجازاً - وهو المطلوب ·

نوقش هذا : بأن العلاقة بين الواحد والجمع موجودة وهى التعدد - الصادق بالتعدد الواقعى كما فى الجمع والتعدد التقديرى كما فى الواحد الذى يقوم بما تقوم به الجماعة ·

واستدل أصحاب القول الرابع : على أنه حقيقة فى الثلاثة بما استدل به أصحاب القول الأول ·

واستدلوا على أنه لا يطلق على الاثنين ولا على الواحد مجازاً بأنه لا علاقة بين الواحد أو الاثنين والجمع وعند فقد العلاقة يمتنع المجاز لأن المجاز لابدَّ فيه من العلاقة ·

نوقش هذا : بأن العلاقة بين الاثنين والجمع متحققة وهى التعدد الواقعى فان الاثنين فيهما تعدد والجمع فيه تعدد كذلك - كما أنها موجودة بين الواحد والجمع وهو التعدد الشامل للتعدد الواقعى والتعدد التقديرى الحاصل فى الواحد الذى يقوم بعمل الجماعة وحينئذٍ فلا مانع من إطلاق الجمع على الاثنين والواحد مجازاً ·

* * *

ثانيًا : ما ينتهى إليه التخصيص

اختلف القائلون بجواز التخصيص فى المقدار الذى يبقى فى العام بعد التخصيص على أقوال أهمها أربعة :

القول الأول : وهو المختار للبيضاوى وأبى الحسين البصرى وكثير من الفقهاء أنه يجوز تخصيص العام إلى أن يبقى من العام مقدار كثير غير محصور لا فرق بين أن يكون العام جمعًا كالرجال أو غير جمع كمن وما - ولا يجوز استعمال العام فى الواحد إلا إذا قصد به التعظيم كقوله تعالى : ﴿ فقدرنا فنعم القادرون ﴾ .

القول الثانى : يجوز أن يكون الباقى أقل المراتب التى يطلق عليها اللفظ الذى دخله التخصيص فإن كان غير جمع كالمفرد المحلى بالألف واللام ومن ، وما . صح أن يكون الباقى واحدا لأنه أقل مراتب المفرد وإن كان جمعًا كان الباقى أقل مراتب الجمع وقد سبق الخلاف فيها - وهذا القول هو المختار للقفال الشاشى من الشافعية .

القول الثالث : يجوز أن يكون الباقى بعد التخصيص واحدًا مطلقًا سواء كان اللفظ الذى دخله التخصيص جمعًا أو غير جمعٍ - وهذا القول هو المعروف عن الحنفية .

القول الرابع : وهو لابن الحاجب ولم يعرف عن غيره التفصيل الآتى :

أولاً : فى التخصيص بالمتصل :

إن كان التخصيص بالاستثناء أو بالبدل جاز أن يكون الباقى بعد الإخراج واحد نحو على عشرة إلا تسعة - وأكرم الناس العالم .

وإن كان التخصيص بالصفة أو بالشرط جاز أن يكون الباقى اثنين - نحو أكرم الناس العلماء - أو إن كانوا علماء - وقصد من الناس محمدًا وخالدًا .

وثانيًا : فى التخصيص بالمنفصل :

إن كان العام محصورًا وكان قليلاً جاز التخصيص إلى أن يبقى اثنان نحو قتلت كل زنديق ولم يقتل إلا اثنين من أربعة .

وإن كان غير محصور نحو قتلت كل من فى المدينة أو كان محصورًا كثيرًا نحو أكلت كل الرمان جاز التخصيص إلى أن يبقى من العام عدد قريب من مدلوله قبل التخصيص - ويعرف ذلك بكون الذى خرج عددًا قليلاً أو بدليل آخر .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأنه لو جاز أن يكون الباقى بعد التخصيص ثلاثة فما دونها لكان قول القائل قتلت كل من فى المدينة ولم يقتل إلا ثلاثة وقوله أكلت كل الرمان ولم يأكل إلا ثلاثة كذلك غير مستقبح عرفًا لكونه قد استعمل اللفظ فيما يصلح له - لكن هذا القول مستقبح عرفًا فإن أهل العرف يلومون هذا القائل ويستقبحون هذا القول منه فدل ذلك على أن العام لا يصلح للثلاثة ابتدءاً فلا يصح كذلك بعد التخصيص لأن العام فى الحالتين واحد وبذلك يبطل قول من يجوز بقاء الواحد والثلاثة والاثنين بعد التخصيص وثبت ما تقوله وهو أنه لابدَّ من بقاء عدد كثير .

نوقش هذا الدليل : بأن استعمال العام بعد التخصيص فى الباقى مجاز على القول الراجح كما سيأتى والمجاز لا حجر فيه فهو جائز لغةً وعرفًا وحينئذٍ فلا بدَّ أن يكون استقباح هذا القول ناشئًا عن عدم القرينة ونحن لا نمنع ذلك لأن العامَّ عند عدم القرينة المخصصة له لا يصح إرادة بعضه لكونه حقيقة فى الكل أما عند وجود القرينة وهى المخصص فلا يكون هذا القول مستقبحًا فالقول بالاستقباح فى محل المنع .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن الواحد فى المفرد متيقن وما عداه مشكوك فيه كما أن أقل الجمع فى الجمع هو المتيقن وما عداه مشكوك فيه فحمل اللفظ المفرد على الواحد وحمل اللفظ الجمع على أقل مراتبه حملاً للفظ على المتيقن فكان متعينًا لأنه عمل بالأحوط .

وبما أن استعمال العام فى الباقى مجاز والمجاز لا حجر فيه متى وجدت العلاقة والقرينة إذن يكون حمل المفرد على الواحد والجمع على أقل مراتبه لا حجر فيه وهو ما ندعيه .

واستدل أصحاب القول الثالث : بقوله تعالى : ﴿ الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم ﴾ ووجه الاستدلال أن لفظ الناس عام وقد أريد به فى الأول واحد فقط وهو نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين فلو لم يصح استعمال العام فى الواحد ما صح استعماله فى الواحد هنا - وهو خلاف ما تدل عليه الآية .

وإذا صح إرادة الواحد من العام فى صيغة الجمع صح إرادة الواحد من العام فى صيغة المفرد من باب أولى وبذلك يثبت ما ندعيه .

وأما ابن الحاجب فيمكن أن يوجه قوله فى الاستثناء والبدل بأن الحكم فى الاستثناء إنما يقصد به الباقى بعد الإخراج فقول القائل على عشرة إلا تسعة يقصد إقراره بالواحد فقط ولا شك أن التكلم بالواحد ابتداء جائز فيكون التكلم به بعد الاستثناء جائزًا كذلك .

وأما البدل فهو المقصود بالحكم كذلك ولو تكلمنا بالواحد ابتداءًا لم يكن ذلك ممنوعًا فلو تكلمنا به بدلاً قاصدين به الواحد لم يكن ذلك ممنوعًا كذلك .

وأما ما قاله فى الصفة أو الشرط وما قاله فى المخصص المنفصل فلم يظهر لى توجيه له اللهم إلا أن يكون ابن الحاجب قد تتبع الاستعمال فعلم منه هذا التفصيل وعندئذ يكون قوله مقبولاً فى الجملة أما إن لم يكن الاستعمال معضداً لما قاله فلا يكون قوله مقبولاً .

* * *

المسألة الرابعة

هل العام بعد التخصيص حقيقة ؟

اختلف الأصوليون فى العام إذا دخله التخصيص هل يكون حقيقةً فى الباقى أو يكون مجازًا فيه على أقوال ثمانية ذكر البيضاوى منها ثلاثة وترك خمسة وتعميمًا للفائدة سنذكر ما تركه البيضاوى ثم نقتصر فى الاستدلال على ما ذكره منها فقط مراعاة للاختصار .

* * *

المذاهب التى لم يذكرها البيضاوى

١ - العام حقيقة فى الباقى من حيث التناول ولكنه مجاز من حيث الاقتصار عليه والإرادة وهذا المذهب للإمام أبى بكر الرازى وبعض الحنفية .

٢ - العام حقيقة فى الباقى إن كان الباقى جمعًا فإن كان الباقى ليس جمعًا كان العام مجازًا فيه وهو لأبى بكر الجصاص من الحنفية .

٣ - العام حقيقة فى الباقى إن كان المخصص له شرطًا أو استثناءً فان كان المخصص له صفة أو غاية أو كان المخصص منفصلاً لفظيًا كان أو عقليًا كان العام مجازًا فى الباقى - وهذا القول للقاضى أبى بكر الباقلانى . .

٤ - العام حقيقة فى الباقى إن كان المخصص له شرطًا أو صفةً فإن كان المخصص له استثناء أو غاية أو كان المخصص مستقلاً مطلقًا لفظيًا أو عقليًا كان العام مجازًا فى الباقى - وهذا القول للقاضى عبد الجبار من المعتزلة ..

٥ - العام حقيقة فى الباقى إن كان المخصص له دليلاً لفظيًا سواء كان متصلاً أو منفصلاً فإن كان المخصص له عقليًا كان العام مجازًا فى الباقى .

* * *

المذاهب التى ذكرها البيضاوى والاستدلال عليها

١ - العام بعد التخصيص مجاز فى الباقى مطلقًا سواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً كان المنفصل عقليًا أو لفظيًا - وهذا القول هو المختار للبيضاوى وابن الحاجب وهو المعروف عند الجمهور الأشاعرة .

٢ - العام حقيقة فى الباقى مطلقًا كان المخصص متصلاً أو منفصلاً - وهذا القول للحنابلة وبعض الحنفية ونقله بعض العلماء عن كثير من الشافعية .

٣ - العام حقيقة فى الباقى إن خص بمتصل - وهو الشرط والصفة والغاية والاستثناء مجاز إن خص بمنفصل سواءٌ كان لفظيًا أو عقليًا - وهذا القول لأبى الحسين البصرى من المعتزلة .

* * *

أدلة الأقوال الثلاثة

استدل أصحاب القول الأول بدليلين :

الدليل الأول : العام لغةً موضوع لكل الأفراد فإذا استعمل فى بعض أفراده لوجود القرينة وهى المخصص مطلقًا كان متصلاً أو منفصلاً كان ذلك استعمالاً له فى غير ما وضع له لقرينه فيكون مجازًا لانطباق حقيقة المجاز عليه - وهى اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له لعلاقة وقرينة - وهذا ما ندعيه ..

الدليل الثانى : لو كان استعمال العام فى الباقى بعد التخصيص حقيقة كاستعماله فى الكل قبل التخصيص لكان العام مشتركًا لفظيًا بين الكل والبعض وهو خلاف الأصل فلا يصار إليه الا لدليل ولا دليل على الاشتراك اللفظى فيكون القول به قولاً

بلا دليل وهو غير مقبول فلزم أن يكون العام مجازًا فى البـاقى لأن المجاز خير من الاشتراك اللفظى لما تقدم غير مرة .. وهذا ما ندعيه ..

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن العام متناول للباقى بعد التخصيص كما كان متناولاً له قبل التخصيص وهذا قدر متفق عليه - واستعمال العام فى الباقى قبل التخصيص اتفاقًا لكون اللفظ متناولاً له فيكون استعماله فى الباقى بعد التخصيص حقيقة كذلك لوجود المقتضى للحقيقة وهو التناول .

نوقش هذا الدليل : بأن العام كان حقيقة فى الباقى قبل التخصيص من حيث أن العام موضوع للكل والباقى فرد من أفراد هذا الكل فعند استعمال العام فى الكل قبل التخصيص يكون اللفظ مستعملاً فى كل ما وضع له فيكون حقيقةً أما بعد التخصيص فالعام قد استعمل فى بعض أفراده وهو الباقى فقط واللفظ لم يوضع له بخصوصه فيكون العام قد استعمل فى غير ما وضع له فكان مجازًا وبذلك ظهر الفرق بين الاستعمالين .

واستدل أصحاب القول الثالث : بأن العام إذا خصص بالمتصل كالصفة أو الشرط أو الاستثناء أو الغاية كان مقيدًا بهذا المخصص - والمقيد بشىء لا يتناول غير ما قيد به وإذن يكون العام المخصص بهذه الأشياء غير متناول لغير الأفراد الموصولة بالصفة وما بعدها فإذا استعمل العام فى هذه الأفراد كان حقيقةً لأن يصدق عليه أنه لفظ استعمل فيما تناوله لا فى غير ما تناوله .

فمثلاً : العام المخصص بالصفة مثل قولنا : أكرم الرجال العلماء لا يتناول غير العلماء والمخصص بالشرط كقولنا : أكرم الرجال إن كانوا علماء لا يتناول غير ما توفر فيهم الشرط وقل مثل ذلك فى المقيد بالاستثناء نحو أكرم القوم إلا الفساق ، والمقيد بالغاية نحو تعهد الأطفال بالتربية إلى أن يبلغوا أما العام إذا خصص بالمنفصل نحو اقتلوا المشركين لا تقتلوا أهل الذمة فإنه يتناول الباقى كما يتناول غيره وهو ما خرج بالمخصص فإذا استعمل فى الباقى بعد التخصيص صدق عليه أنه مستعمل فى بعض ما تناوله فكان مجازًا وبهذا ظهر الفرق بين العام المخصص بالمتصل والعام المخصص بالمنفصل وظهر وجه التفصيل الذى قلناه .

نوقش هذا من وجوه ثلاثة :

الوجه الأول : أن العام المخصص بالمتصل كالصفة والشرط وما معهما يعتبر

مركبًا والمركب باعتبار ذاته لم يوضع لما أفاده من المعنى وحينئذ فإذا نظر إلى المركب من حيث ذاته يقال : إنه قد استعمل فى غير ما وضع له فلا يكون حقيقة ..

وإن نظر إليه من حيث الأفراد التى تركب منها يقال إن لفظ العام يعتبر من أفراده وهو موضوع للموصوف بالصفة وغيره فإذا استعمل فى الموصوف بخصوصه كان مستعملاً فى غير ما وضع له فيكون مجازاً ..

ويرد ذلك : بأن المركب ليس متفقًا على عدم وضعه بل ذلك على رأى الإمام الرازى واتباعه كالبيضاوى وحينئذ فيجوز أن يكون مذهب المستدل أن المركب موضوع ولا يرد بمذهب على مذهب آخر ..

الوجه الثانى : أننا نتكلم فى العام الذى دخله التخصيص والذى يصدق عليه ذلك إنما هو المقيد فقط دون المقيد مع قيده فنظركم إلى المقيد فيه خروج عن محل النزاع .

والوجه الثالث : أن العام المقيد بالصفة وما معها من الشرط والاستثناء والغاية إذا لم يكن متناولاً لغير ما قيد به لم يكن تقييده بهذه الأشياء تخصيصًا له ضرورة أن التخصيص إخراج بعض ما يتناوله اللفظ - والقول بأن : تقييده بذلك ليس تخصيصًا خلاف المفروض لأننا نتكلم فى العام الذى دخله التخصيص .

وبهذا ظهر أن العام بمقتضى وضعه يتناول ما خرج من الأفراد وما لم يخرج وأن ورود التخصيص عليه يعتبر دليلاً على أن العام مراد به بعض أفراده وهى الباقية بعد التخصيص فيكون العام مجازًا فى الباقى مطلقًا خصص بمتصل أو بمنفصل - وهو المختار .

* * *

المسألة الخامسة

هل العام المخصوص حجة فى الباقى ؟

اختلف العلماء فى العام إذا دخله التخصيص هل يكون حجة فى الباقى أو لا يكون حجة فيه على أقوال سبعة ذكر البيضاوى منها ثلاثة فقط وترك أربعة وسنذكرها بعد ذكر الأقوال التى تعرض لها البيضاوى .

القول الأول : العام حجة فى الباقى إن خص بمعين سواء كان المخصص متصلاً

أو منفصلاً فإن خص بمبهم مثل قوله تعالى : ﴿ أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم ﴾ وقولهم هذا العام مخصوص أو هذا العام لم يرد به عمومه فلا يكون حجة فى الباقى بعد التخصيص . وهذا القول لجمهور العلماء واختاره البيضاوى .

القول الثانى : العام ليس حجة فى الباقى مطلقًا خص بمتصل أو بمنفصل وهذا القول لأبى ثور وعيسى بن أبان .

القول الثالث : العام حجة فى الباقى إن خص بمتصل كالشرط والصفة والاستثناء والغاية وليس حجة فى الباقى إن خص بمنفصل كالدليل العقلى أو الدليل اللفظى المستقل - وهذا القول للكرخى والبلخى من الحنفية .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأن العام عند تخصيصه بمبهم يكون كل فرد من أفراده محتملاً لأن يكون هو الذى خرج بالتخصيص ومع هذا الاحتمال لم يكن العام متناولاً لشىء معين فلا يكون حجة فى الباقى لهذا الاحتمال .

أما إذا خصص العام بمعين فالعام ليس مرادًا منه ما خرج اتفاقًا - وما لم يخرج فالعام لا يزال دالاً عليه وليست دلالته عليه متوقفة على دلالته على ما خرج عنه إذ لو توقفت دلالة العام على الباقى على دلالته على ما خرج فإما أن تكون دلالة العام على ما خرج متوقفة كذلك على دلالته على الباقى أو تكون غير متوقفة عليه .

فإن كان الأول وهو التوقف لزم الدور لأن العام قد توقف فى دلالته على كل واحد منهما على دلالته على الآخر - والدور باطل .

وإن كان الثانى وهو عدم التوقف لزم التحكم والترجيح بلا مرجح لأن أفراد العام متساوية بالنسبة للعام فى الدلالة فالقول بأن بعضها تتوقف دلالته على البعض الآخر . والبعض الآخر لا تتوقف دلالته على البعض الأول يعتبر تحكمًا وترجيحًا لأحد المتساويين على الآخر بدون مرجح وهو باطل .

وحيث ثبت أن دلالة العام على الباقى ليست متوقفة على دلالته على ما خرج ثبت أن العام يدل على الباقى بعد التخصيص كما كان يدل عليه قبل التخصيص ويكون العام حجة فى الباقى لوجود المقتضى وهو الدلالة . وهو المطلوب .

نوقش هذا : باختيار أن دلالة العام على الباقى متوقفة على دلالته على ما خرج كما أن دلالته على ما خرج متوقفة على دلالته على الباقى لأن العام يدل على الاستغراق وهو إنما يتحقق بجميع الأفراد وهذا وإن أوجب الدور وهو توقف كل من الشيئين على الآخر إلا أن هذا دور معى لا تقدم فيه ولاتأخر بل الدلالتان توجدان فى وقت واحد والدور المعى لا شيء فيه ألا ترى أن البنوة متوقفة على الأبوة ، والأبوة ، متوقفة على البنوة ومع ذلك لم يقل أحد ببطلان هذا .

إنما الباطل هو الدور التقدمى الذى يترتب عليه تقدم أحد الشيئين فى الوجود على الآخر وتأخره عنه فى الوجود فى الوقت الذى تبث له فيه تقدمه عليه لأن ذلك يؤدى إلى التناقض الباطل مثل أن يقول محمد لا أدخل الدار قبل خالد فيقول خالد لا أدخل الدار قبل محمد فكل منهما يريد أن يكون متأخرًا عن الآخر وذلك غير ممكن .

أما لو قال كل منهما لا أدخل الدار حتى يدخلها صاحبى أمكن تحقيق ذلك بدخولهما معًا فى وقت واحد ففى كل من الأمرين توقف ولكن الثانى جائز والأول ممنوع .

ولضعف هذا الدليل استدل بعض العلماء لهذا المذهب بأن : الصحابه رضوان الله عليهم كانوا يتكلمون بالعمومات المخصوصة فى الباقى بعد التخصيص من غير أن ينكر عليهم أحد هذا الاستدلال فكان ذلك اجماعا منهم على أن العام يحتج به فى الباقى بعد التخصيص .

ألا ترى أن فاطمة تمسكت فى ثبوت الإرث لها بقوله تعالى : ﴿ يوصيكم الله فى أولادكم ﴾ مع أنها تعلم بأن هذا العام مخصوص لأن كلا من القاتل والكافر لا يرث ومع ذلك فلم ينكر عليها أبو بكر هذا الاستدلال كما لم ينكر عليها أحد غيره بل أجابها بأن الرسول عليه السلام يقول : « نحن معشر الأنبياء لا نورث » وغير ذلك كثير .

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن العام بعد التخصيص مطلقًا سواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً أصبح كل فرد من الأفراد الباقية محتمل لأن يخرج بالتخصيص كذلك ومع هذا الاحتمال يكون بقاء الأفراد مشكوكًا فيه والمشكوك لا حجة فيه فالعام بعد التخصيص لا حجة فيه .

يناقش هذا : بأن دلالة العام على الأفراد الباقية بعد التخصيص لا تزال مظنونة ولا يؤثر فى هذا الظن ما خرج بالتخصيص لأن الأصل البقاء حتى يقوم الدليل على خلافه ومتى كانت دلالة العام على الباقى ظنية وجب العمل به فى الباقى لأن العمل بالظن واجب ·

واستدل أصحاب القول الثالث : بأن العام عند تخصيصه بالمتصل لا يحتمل غير الأفراد الباقية وبذلك يكون العام ظاهر فيها فيكون حجة فى الباقى حينئذ لأن العمل بالظاهر هو ما كلفنا به ·

أما إذا خصص العام بمنفصل فإن العام حينئذٍ يكون متناولاً لما خرج كما هو متناول للباقى بعد الإخراج وعندئذ فيجوز أن يخرجَ من الباقى بعض آخر بدليل لم يظهر لنا فلا يكون العام ظاهراً فى الباقى فلا يكون حجة فيه ·

ويناقش هذا : بأن العام الذى يصدق عليه أنه عام دخله التخصيص هو نفس اللفظ بقطع النظر عن مخصصه - واللفظ بهذا الاعتبار متناول لما بقى ولما خرج باعتبار وضعه سواء كان المخصص له متصلاً أو منفصلاً - ولا شك أن العام كان حجة قبل أن يدخله التخصيص فى كل أفراده لكونه متناولاً لهذه الأفراد فيكون حجة كذلك بعد التخصيص فى الباقى لكونه لا يزال متناولا وخروج ما خرج لم يؤثر فى تناول العام لما لم يخرج - كما سبق بيانه من أن دلالته على الباقى ليست متوقفة على دلالته على ما خرج فالفرق غير ظاهر ·

* * *

الأقوال الأربعة الباقية - ووجهة أصحابها

قلنا فيما سبق أن الأقوال فى هذه المسألة سبعة وأن البيضاوى ذكر منها ثلاثة فقط ووعدنا بذكر الأقوال الباقية بعد الكلام على الأقوال التى ذكرها البيضاوى وهذه هى الأقوال الأربعة :

القول الأول : العام حجة فى الباقى مطلقًا خص بمبهم أو بمعين كان المعين متصلاً أو منفصلاً أنبأ العام عن الباقى أو لم يكن منبئًا - وهذا القول لفخر الإسلام من الحنفية وابن برهان من الشافعية ·

ووجهة هذا القول : أن الصحابة كانوا يستدلون بالعمومات المخصوصة من غير

نكير ولم يثبت عنهم التفصيل فكان ذلك إجماعًا منهم على أن العام المخصوص حجة فى الباقى مطلقًا ·

القول الثانى : العام المخصوص حجة فى أقل الجمع وليس حجة فيما زاد على ذلك من غير تفصيل فى المخصوص ولم يعرف قائل هذا القول ·

ووجهة هذا القول : أن أقل الجمع متيقن من العام بعد التخصيص لأنه لا يجوز أن يراد من العام أقل من ذلك كما تقدم - وما عداه ليس متيقنًا بل هو مشكوك فيه لجواز أن يخرج بدليل كما خرج غيره قبله بدليل كذلك - والمشكوك لا حجة فيه وإنما الحجة فى المتيقن - وهو المطلوب ·

القول الثالث : إن كان العام مجملاً قبل التخصيص فلا يكون حجة فى الباقى بعد التخصيص وإن لم يكن مجملاً قبل التخصيص كان حجه فى الباقى بعد التخصيص : وهو للقاضى عبد الجبار من المعتزلة ·

ووجهة : هذا القول أن العام متى كان مجملاً قبل التخصيص مثل قوله تعالى : ﴿ فأقيموا الصلاة ﴾ حيث لا يمكن العمل به فى أى فرد من أفراده لاحتياجه إلى البيان ولذلك يقول عليه الصلاة والسلام « صلوا كما رأيتمونى أصلى » لم يكن حجة فإذا خصص وأخرج منه بعض الأفراد كالحائض مثلاً بقى كذلك بعد التخصيص مجملاً حيث لا يمكن العمل به فى أى فرد من أفراده الباقية قبل البيان وبذلك فلا يكون حجة فى الباقى أما إذا كان العام مبينًا قبل التخصيص فهو حجة فى كل أفراده فإذا خصص لم يزل هذا الوصف عنه بالتخصيص فصار حجة فيما بقى من الأفراد ولذلك قلنا بهذا التفصيل ·

القول الرابع : العام حجة فى الباقى إن أنبأ عنه قبل التخصيص وليس حجة فى الباقى إن لم ينبىء عنه قبل التخصيص : وهذا القول لأبى عبد الله البصرى ·

ووجهة هذا القول : أن العام متى كان منبأ عن الباقى مثل قوله تعالى : ﴿ اقتلوا المشركين ﴾ حيث يدل على الحربى كما يدل على غيره من أهل الكتاب يكون متناولاً للباقى بعد التخصيص ودالاً عليه كما كان متناولاً له قبل التخصيص ودالاً عليه بل تكون دلالته على الباقى بعد التخصيص أظهر لكونه لا يحتمل غير ما بقى وحيث كان العام حجة فى الجميع قبل التخصيص كان العام حجة فى الباقى بعد التخصيص كذلك لأن خروج ما خرج لم يؤثر فى دلالة العام على الباقى ·

أما إذا كان العام لا ينبىء عن الباقى قبل التخصيص مثل قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ حيث لا يشعر العام بسارق النصاب من حرز مثلاً يكون العام ظاهرًا فيه فإذا قصر هذا العام على الباقى وأصبح مرادًا به خصوص سارق النصاب من حرز مثله كانت دلالة العام عليه غير ظاهرة لجواز أن يخرج منه بعض أفراده بدليل آخر كما خرج منه ما خرج بدليله ولذلك لا يكون العام مع هذا الاحتمال حجة فى الباقى وبهذا ظهر وجه التفصيل الذى قلناه .

* * *

المسائلة السادسة

هل يصح التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ؟

الكاتبون مختلفون فى محل النزاع فى هذه المسألة على رأيين :

الرأى الأول : وهو للآمدى وابن الحاجب والغزالى وحاصله أن العلماء متفقون على أن العام لا يجوز التمسك به فى عمومه قبل البحث عن مخصصه والخلاف بينهم إنما هو فى مقدار البحث عن المخصص : فالجمهور من العلماء يقولون يكتفى فى ذلك بغلبة الظن بمعنى أن المجتهد متى بحث عن المخصص وغلب على ظنه أنه لا مخصص للعام اكتفى منه بذلك وصح له أن يعمل بالعام - فالقطع بعدم وجود المخصص ليس مطلوبًا .

وقال القاضى أبو بكر الباقلانى وجماعة من الفقهاء لا يكفى فى العمل بالعام الظن بعدم وجود المخصص بل لا بدَّ من القطع بعدم وجوده .

وجهة الجمهور : أن القطع بعدم وجود المخصص لو كان مطلوبًا لما أمكن الاستدلال بالعام لأنه لا سبيل إلى القطع بعدم المخصص مع احتمال العام للتخصيص احتمالاً راجحًا حتى شاع بين العلماء قولهم ما من عامٍ إلا وخصص لكن عدم الاستدلال بالعمومات باطل لأن الواقع يكذبه فكان الظن بعدم المخصص كافيًا لأنه هو الذى فى وسع المكلف ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها .

ووجهة القاضى : ومن معه أن القطع بعدم وجود المخصص ممكن وسبيله أن يبحث المجتهد عن المخصص بحثًا شاملاً مستوعبًا فإذا لم يعثر عليه بعد البحث التام كان ذلك دليلاً على عدم وجوده فى الواقع لأن العادة تقضى بأنه لو كان موجودًا فى

الواقع ونفس الأمر لعثر الباحث عليه فحيث لم يجده الباحث بعد بحثه كان غير موجود وحينئذ يقطع بأنه لا مخصص للعام فيعمل بالعام حينئذٍ .

* * *

ما ورد على هذا الرأى

ورد على هذا الرأى السابق أن الصيرفى نقل عنه أنه يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص فكيف يكون هناك اجماع على أن العام لا يجوز التمسك به قبل البحث عن المخصص ؟

أجاب أصحاب هذا الرأى : بأن الصيرفى لم يقل بالتمسك بالعام قبل البحث عن المخصص من حيث العمل به بل قال إنه يجب اعتقاد العموم حتى يظهر المخصص فإن ظهر تغير هذا الاعتقاد إلى اعتقاد الخصوص وفرق بين اعتقاد العموم والعمل بهذا العام .

ورد ذلك : بأن هذا تأويل بعيد لأنه لا معنى لاعتقاد العموم إلا وجوب العمل به وبذلك يكون الصيرفى قائلاً بجواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص ويكون ذلك نقضًا لما قاله أصحاب هذا الرأى من أن الإجماع قائم على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص .

الرأى الثانى : وهو لأبى إسحاق الشيرازى والاسفراينى والإمام الرازى وأتباعه ومنهم البيضاوى – وحاصله أن العلماء مختلفون فى التمسك بالعام ابتداءًا قبل البحث عن المخصص فجمهور العلماء ومنهم الصيرفى يقولون إنه يجوز التمسك بالعام قبل طلب المخصص – وخالف فى ذلك ابن سريج من الشافعية فقال لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص .

واستدل البيضاوى للجمهور : بأنه لو طلب البحث عن المخصص عند العمل بالعام لوجب طلب المجاز عند العمل بالحقيقة لكن طلب المجاز عند العمل بالحقيقة باطل فطلب المخصص عند العمل بالعام باطل كذلك فيجوز العمل بالعام بدون طلب للمخصص . وهو ما ندعيه .

دليل الملازمة : أن المقتضى لطلب المخصص عند العمل بالعام إنما هو منع الخطأ

خوفًا من أن يكون العام غير مراد به العموم فيكون العمل به على عمومه موجبًا للخطأ - وهذا المقتضى بعينه موجود فى الحقيقة فإنه يجوز أن تكون الحقيقة غير مرادة وإنما المراد المجاز ·

دليلا الاستثنائية : أنه لم يوجد من العلماء من يقول إنه لا يعمل بالحقيقة إلا بعد البحث عن المجاز وما ذلك إلا لأن اللفظ عند إطلاقه ينصرف إلى الحقيقة ، والمجاز لا ينصرف إليه اللفظ إلا عند القرينة الدالة عليه - والعام كذلك عند إطلاقه ينصرف إلى العموم حتى تقوم القرينة على خلاف ذلك بوجود المخصص ·

نوقش هذا الدليل : بمنع الملازمة لأن احتمال العام للتخصيص أقوى وأرجح من احتمال اللفظ للمجاز ولذلك قيل ما من عامٍ إلا وخصص ، ولم يقل ما من حقيقة إلا ولها مجاز وبذلك فلا يلزم من طلب الأقوى والأرجح وهو المخصص طلب الأضعف المرجوح · وهو المجاز ·

واستدل ابن سريج على طلب المخصص : بأن العام يحتمل أن يكون مرادًا به العموم باعتبار أنه وضع لغةً لذلك واللفظ عند إطلاقه يدل على ما وضع له · ويحتمل أن يكون العموم غير مراد منه لوجود ما يخصصه وهذان الاحتمالات متساويان لأن الاحتمال الأول يستند إلى الوضع ، والاحتمال الثانى يستند إلى كثرة ورود التخصيص على العام حتى شاع ما من عامٍ إلا وخصص - فلو عمل بالعام قبل طلب المخصص لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر بدون مرجح - وهو باطل ·

لذلك كان لابدَّ من طلب المخصص حتى يكون ذلك مرجحًا لأحد المتساويين لأن الباحث إن وجد المخصص فقد ترجح الخصوص على العموم وإن لم يجده ترجح العموم على الخصوص ويندفع التحكم ·

نوقش هذا الدليل : بأن العموم هو الأصل والتخصيص عارض له والأصل انتفاء العارض وبذلك يكون احتمال العموم راجحًا على احتمال الخصوص فيعمل بالعموم لأن العمل بالراجح متعين · وبذلك يكون البحث عن المخصص تأكيدًا للترجيح وليس تأسيسًا له ·

رد الأسنوى هذه المناقشة : بأن العام بالاستقراء غلب استعماله فى البعض وقد سبق أن المختار للبيضاوى وجمهور العلماء أن العام المخصوص مجاز فى الباقى وليس

حقيقة فيه - وبذلك يكون المجاز وهو كون العام مخصوصًا راجحًا على الحقيقة وهى كون العام ليس مخصصًا - وقد تقدم للبيضاوى أن المجاز الراجح على الحقيقة يجعل اللفظ مجملاً ولا يراد به شىء من الحقيقة والمجاز حتى توجد القرينة المعينة لأحدهما وبذلك يكون قول ابن سريج هو المناسب لما اختاره البيضاوى فلا يصح من البيضاوى الاعتراض عليه ·

وقد يجاب عن ذلك : بأننا نتلكم فى العام قبل أن يدخله التخصيص - وهو فى هذه الحالة لا يوصف بالمجاز لأن المجاز هو اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له وما دام لم يستعمل العام فى البعض فهو لم يستعمل فى غير ما وضع له فلا يكون مجازًا · وبذلك يبطل قول الأسنوى أن المجاز راجح على الحقيقة لأنه لم يوجد مجاز حتى يوصف بأنه راجح : ومن هنا لم يوجد تنافى بين ما قاله البيضاوى فى باب الحقيقة والمجاز وبين ما قاله هنا لأن ما قاله هناك إنما هو فى لفظ استعمل فى حقيقته بالفعل كما استعمل فى مجازه بالفعل ولكن استعماله فى المجاز أكثر من استعماله فى الحقيقة وما هنا إنما هو فى لفظ استعمل فى الحقيقة واحتمل أن يكون مجازًا أو فرق بين الحالتين - فاعتراض الأسنوى فى نظرى لا وجه له ·

* * *

الفصل الثالث

فن المخصِّص

قلنا فيما سبق ان المخصِّص بكسر الصاد حقيقة فى إرادة اللافظ مجاز فى كل من المتكلم والدال على الإرادة من لفظ أو عقل - ونقول الآن إن المقصود هنا بالمخصِّص أحد مجازيه وهو الدال على الإرادة وهو نوعان : **أحدهما** : متصل ـ **وثانيهما** : منفصل ـ والمقصود بالكلام الآن هو المخصِّص المتصل ·

* * *

المخصِّص المتصل - وأنواعه

المتصل هو ما لا يستقل عن الكلام السابق بل يكون التكلم به متوقفًا على الكلام الذى اشتمل على المخصَّص بفتح الصاد ·

وقد ذكر البيضاوى أنواعًا أربعة - الاستثناء ، الشرط ، الصفة ، الغاية وسنتكلم عليها مراعين فى ذلك هذا الترتيب الذى قصده البيضاوى ·

* * *

النوع الأول : الاستثناء - وفيه أربعة مسائل

الاستثناء قسمان متصل : وهو ما كان المستثنى من جنس المستثنى منه مثل رأيت القوم إلا محمدًا ومنقطع - وهو ما كان المستثنى ليس من جنس المستثنى منه نحو رأيت القوم إلا كلبهم ·

وقد اتفق العلماء على أن الاستثناء حقيقة فى المتصل ولكنهم اختلفوا فى المنقطع هل هو حقيقة فيه أو مجاز على أقوال أربعة :

القول الأول : وهو المختار لجمهور العلماء ومنهم البيضاوى أن الاستثناء حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع ·

القول الثانى : هو حقيقة فى كل منهما ولكنه لم يوضع لكل منهما استقلالاً وإنما وضع للقدر المشترك بينهما وهو مخالفة ما بعد الأداة لما قبلها فهـو مشترك معنوى ·

القول الثالث : هو حقيقة فى كل منهما وقد وضع لكل من المتصل والمنقطع بوضع مستقل فهو مشترك لفظى ٠

القول الرابع : الوقف لأنه لا يدرى أحقيقة فى كل منهما أم مجاز فى واحد وحقيقة فى الآخر وإذا كان حقيقة فى واحد فقط فلا يدرى عينه أهو المنقطع أم المتصل ٠

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأن الاستثناء كثر استعماله فى المتصل كثرة شائعة حتى إذا أطلق يتبادر منه والتبادر أمارة الحقيقة فكان حقيقة فى المتصل فقط فإذا استعمل فى المنقطع تعين أن يكون هذا الاستعمال مجازاً - وهو المطلوب ٠

واستدل أصحاب القول الثانى : بأن الاستثناء قد استعمل فى المتصل - وهو ظاهر - كما استعمل فى المنقطع مثل قوله تعالى : ﴿ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس ﴾ فإن إبليس ليس من جنس الملائكة - وقول الشاعر العربى :

وبـلدة ليس بها أنيس   إلا اليعافير وإلا العيس

فإن اليعافير وهى الحمر الوحشية والعيس - وهى الإبل البيضاء التى يخالط بياضها شىء من الشقرة ليست من جنس ما يؤنس وهو الانسان ٠

والأصل فى الاستعمال الحقيقة فكان الاستثناء حقيقة فى كل منهما وبذلك يبطل القول بأنه حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع - ولما كان الاشتراك اللفظى خلاف الأصل ولا يصار إليه إلا عند الضرورة وهى عدم وجود معنى مشترك يصح أن يوضع له اللفظ - وكانت هذه الضرورة غير موجودة هنا لوجود المشترك بين المنقطع والمتصل الذى يصح أن يوضع له لفظ الاستثناء وهو مخالفة ما بعد الأداة لما قبلها فى الحكم - كان القول بالاشتراك اللفظى باطلاً كذلك - فتعين الاشتراك المعنوى - وهو المطلوب ٠

واستدل أصحاب القول الثالث : بأن الاستثناء قد استعمل فى كل من المتصل والمنقطع والأصل فى الاستعمال الحقيقة فبطل القول بأنه مجاز فى أحدهما كما يبطل القول بالاشتراك المعنوى لعدم وجود قدر مشترك بين المتصل والمنقطع يصح أن يوضح له لفظ الاستثناء - وبذلك تعين الاشتراك اللفظى - وهو ما ندعيه ٠

ويرد هذا : بوجود القدر المشترك - وهو المخالفة السابقة ·

وأما الواقف فقد رأى أن الأدلة متعارضة ولا مرجح لأحدها على الآخر فتوقف دفعًا للتحكم والترجيح بلا مرجح ورأى أن الوقف أسلم ·

* * *

تعريف الاستثناء

لما اختار البيضاوى أن الاستثناء حقيقة فى المتصل فقط دون المنقطع اقتصر فى تعريف الاستثناء على المتصل فعرفه بقوله - الإخراج بالإ غير الصفة ونحوها ·

فالإخراج جنس يشمل كل إخراج سواء كان بالاستثناء أو بغيره كان الغير متصلاً كالشرط والصفة والغاية أو منفصلاً كما سيأتى بيانه - وخرج عن هذا الجنس ما لا يفيد الإخراج كالاستثناء المنقطع فلا يسمى استثناء حقيقة · لأنه لا إخراج فيه لشيء ضرورى أن المستثنى لم يكن داخلاً ·

وقوله « بإلا غير الصفة ونحوها » فصل خرج به كل المخصصات سواء كانت متصلة أو منفصلة لأن الإخراج فيها ليس بالإ ونحوها بل بأمر آخر فلا يسمى واحد منها استثناء ·

وإنما قيد « إلا » بغير الصفة ليحترز بذلك عن - إلا - إذا كانت صفة بمعنى غير - وهى الواقعة بعد جمع منكر غير محصور مثل قوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ فإنها فى هذه الحالة لا تعتبر من أدوات الاستثناء فلذلك أخرجها بقوله - غير الصفة ·

والمراد بنحو إلا - أخواتها فى العمل والحكم - وهى خلا ، وعدا وحاشا ، وسوى ، وليس - ولا يكون ·

* * *

اعتراضات على التعريف

أورد الأسنوى على تعريف البيضاوى السابق اعتراضات أربعة :

١ - هذا تعريف للشيء بنفسه لأنه أخذ فيه « إلا » وهى من أدوات الاستثناء وتعريف الشيء بنفسه باطل لأنه يوجب الدور ·

ويجاب عن ذلك : بأنه يعرف الاستثناء المصطلح عليه والاستثناء المصطلح عليه

غير الاستثناء اللغوى فبين المصطلح عليه بقوله الإخراج بإلا ونحوها فعلم أن الاستثناء المصطلح عليه أخص من مطلق الاستثناء وبذلك فليس فيه تعريف للشيء بنفسه ·

٢ - هذا التعريف غير جامع لأنه لا يشمل مثل قولنا جاء القوم إلا زيدًا وذلك لأنه قال فى التعريف الإخراج بإلا ونحوها فأتى بالواو المفيدة للجمع دون أو المفيدة للتخيير أو التقسيم فاقتضى كلامه أن الاستثناء لا يتحقق إلا إذا كان الكلام قد وجد فيه إلا ونحو إلا فإن اقتصر فى الكلام على إلا فقط كما مثلنا لم يكن ذلك استثناء وهو ظاهر البطلان فكان حقه أن يقول « أو نحوها» ليكون التعريف شاملاً لما ذكرنا ·

ويجاب عن ذلك : بأن هذا أمر واضح لا يصح التشكيك فيه فإن الكلام على معنى أو يفهم ذلك كل من له دراية بالعلم ·

٣ - هذا التعريف إما أن يكون غير مانع وإما أن يكون مستلزمًا للدور وكلاهما باطل فيكون التعريف باطلاً - توضيح ذلك أن قوله « ونحوها » إن أراد به نحو إلا فى الإخراج كان التعريف متناولاً لكل المخصصات لأن فيها اخراجًا وبذلك يكون التعريف غير مانع ·

وإن أراد به نحوها من حيث أنه يقوم مقام إلا فى الاستثناء كان التعريف فيه دور فإن الاستثناء حينئذ يكون متوقفًا على نحو إلا باعتباره جزءًا فى التعريف ويكون نحو إلا متوقفًا على الاستثناء وبذلك يوجد التوقف من الجانبين ولا معنى للدور إلا هذا ·

ويجاب عن ذلك : بأنه المراد نحو إلا فى الأحكام التى تثبت لإلا من حيث أن الكلام التام الموجب يقضى بنصب ما بعد إلا والكلام المنفى التام يجوز النصب والاتباع والكلام الناقص يوجب أن يكون ما بعد إلا على حسب العوامل إلى غير ذلك - وهذا أمر معروف مشهور ينصرف إليه الكلام عند الإطلاق - فالاعتراض ساقط ·

٤ - هذا التعريف فيه حشو - وهو لفظ غير لأن الكلام يصح بدونها فإن إلا إذا كانت صفة بمعنى غير مثل قوله تعالى : ﴿ لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا ﴾ لا تدل على إخراج شيء كان داخلاً فى الكلام السابق وبذلك تكون خارجة عن الجنس وهو قوله الإخراج فالإتيان بها لا فائدة فيه فتكون لغواً ·

ويجاب عن ذلك : بأن الأصل فى القيود أن تكون للإيضاح لا للاحتراز

وبذلك يكون المقصود بها الإيضاح والإشعار بأن إلا المفيدة للاستثناء تكون دائمًا غير صفة .

* * *

المسألة الأولى
فى شرط الاستثناء

يشترط فى صحة الاستثناء بالإ أو احدى أخواتها شرطان :

الشرط الأول : أن يكون المستثنى متصلاً بالمستثنى منه فلا يجوز الفصل بينهما بالزمن فصلاً تقضى العادة بأن يكون الكلام الثانى غير مرتبط بالكلام الأول فإن قضت العادة بعدم الفصل فلا يضر ذلك كالفصل بالتنفس أو بالسعال أو بالكلام الطويل .

وهذا الشرط ليس متفقًا عليه بل ذهب إلى اشتراطه جمهور العلماء من الشافعية والحنفية وخالف فى ذلك ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد وعطاء والحسن البصرى فجوز سعيد بن جبير الفصل إلى أربعة أشهر كما جوز مجاهد الفصل إلى سنتين واختلف النقل عن ابن عباس فنقل عنه جواز التأخير إلى شهور وإلى سنة بل نقل عنه جواز التأخير مادام المتكلم بالمستثنى منه حيًا وجوز كل من عطاء والحسن البصرى جواز التأخير إلى آخر المجلس الذى وقع فيه الكلام .

ومن أجل هذا الاختلاف اعترض على البيضاوى فى نقله الإجماع على عدم جواز الفصل .

* * *

الأدلة

استدل الجمهور على عدم جواز الفصل بدليلين :

الدليل الأول : ما ثبت من أن النبى ﷺ قال : « من حلف على شىء ثم رأى غيره خيرًا منه فليفعل الذى هو خير وليكفر عن يمينه » ووجه الاستدلال من الحديث أنه لو جاز الفصل بين المستثنى منه والمستثنى لكان فى ذلك تيسير على الحالف فى التخلص من يمينه بعدم الحنث فيها إذ يكون أمامه طريقان لعدم الحنث **أحداهما** : الكفارة ، **والثانية** : الاستثناء وهو أسهل الطريقين ومقتضى هذا أن الرسول عليه

السلام كان يرشد إليه ابتداءً لأنه عليه الصلاة والسلام ما خير بين شيئين إلا اختار أيسرهما تخفيفًا على أمته .

فحيث عين الرسول عليه السلام الكفارة لعدم الحنث فى اليمين علم أن الاستثناء فيها عند إرادة ما يوجب الحنث غير جائز لعدم توفر شرطه وهو الاتصال .

الدليل الثانى : لو جاز الفصل فى الاستثناء لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب لأن من تكلم بكلام يكون صادقًا قد يستثنى فيكون كاذبًا ومن تكلم بكلام يكون به كاذبًا قد يستثنى فلا يكون كاذبًا - وهذا باطل لأنه يفضى إلى عدم استقرار الأمور والتخبط فيها فلا يتم عقود ولا تثبت معاملات - ومثل هذا لا يصح أن يكون مقصودًا لعاقل فضلاً عن الشارع لذلك لم يجز الفصل فى الاستثناء طلبًا للاستقرار .

نوقش هذا الدليل : بأنه معارض بما ثبت من أن النبى ﷺ قال : « لأغزون قريشًا » ثم سكت وقال بعد ذلك إن شاء الله وسأله اليهود عن أهل الكهف من حيث العدد وكيف كانوا يعيشون فقال لهم ﷺ « غدًا أجيبكم » فتأخر الوحى عنه بضعة عشر يومًا ثم نزل قوله تعالى : ﴿ ولا تقولن لشىءٍ إنى فاعلٌ ذلك غدا إلا أن يشاء الله ﴾ الآية فقال ﷺ إن شاء الله رابطًا ذلك بقوله لليهود غدًا أجيبكم .

فدل ذلك على جواز الفصل فى الاستثناء لأن الشرط يشترط فيه الاتصال كالاستثناء .

أجيب عن ذلك : بأن سكوته عليه السلام يحمل على السكوت الذى لا يضر الجواز أن يكون السكوت للتنفس جمعًا بين الدليلين :

وأما قوله عليه السلام إن شاء الله بعد نزول الآية فليس ذلك ارتباطًا بما قاله لليهود وإنما ذلك امتثال لقوله تعالى : ﴿ ولا تقولن لشىءٍ إنى فاعلٌ ذلك غدا إلا أن يشاء ﴾ أو امتثال للأمر فى قوله تعالى ﴿ واذكر ربك إذا نسيت ﴾ - والمعنى إن شاء الله لا أقول إنى فاعل ذلك غدا إلا مقرونًا بالمشيئة أو إذا نسيت شيئًا فاذكر الله إن شاء الله .

واستدل من أجاز الفصل كابن عباس ومن معه بقياس الاستثناء على غيره من المخصصات بجامع أن كلا فيه إخراج لبعض ما دل عليه الكلام السابق وغير الاستثناء كالمخصص المنفصل لا يشترط فيه الاتصال بالمخصص فالاستثناء كذلك لا يشترط فيه الاتصال .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : هذا الدليل منقوض بالصفة والغاية فان كلا منهما مخصص متصل كالاستثناء ومع ذلك فإنه يشترط فيهما الاتصال بما قبلهما اتفاقًا .

الوجه الثانى : هذا قياس مع الفارق فإن المخصص المنفصل مستقل بنفسه عن الكلام السابق فجاز فيه الانفصال أما المخصص المتصل فهو غير مستقل بل مرتبط بالكلام السابق ولا ينفك عنه فلذلك لم يجز فصله عنه .

الشرط الثانى : أن يكون المستثنى غير مستغرق للمستثنى منه فإن كان مستغرقًا له بحيث لم يبق من المستثنى منه شىء من أفراده كان الاستثناء لغوًا وكان العبرة بما نطق به أولاً فمن قال على عشرة إلا عشرة يعتبر لاغيًا فتلزمه العشرة التى أقر بها أولاً .

وهذا الشرط متفق عليه بين العلماء الذين يعتد برأيهم فلا عبرة بمن خالف فى ذلك كابن طلحة فى كتابه المدخل حيث قال من قال لامرأته أنت طالق ثلاثًا إلا ثلاثًا لم يلزمه شىء عملاً بالاستثناء ولكن بعد اتفاق العلماء على ذلك اختلفوا فى المقدار الذى يبقى بعد الاستثناء على أقوال ثلاثة :

القول الأول : وهو لجمهور العلماء من الفقهاء والمتكلمين وهو المختار للبيضاوى أن ذلك لا يحد بحد فلو بقى بعد الاستثناء واحد فقط كان الاستثناء صحيحًا .

القول الثانى : وهو للحنابلة يشترط أن يكون الباقى بعد الاستثناء النصف أو أكثر من النصف فيجوز استثناء المساوى والأقل ولا يجوز استثناء الأكثر من النصف كالثلثين .

القول الثالث : وهو أحد قولين للقاضى أبى بكر الباقلانى ونقله الآمدى عن الحنابلة يشترط أن يكون الباقى بعد الاستثناء أكثر من النصف - فيجوز استثناء الأقل من النصف ولا يجوز استثناء النصف كما لا يجوز استثناء الأكثر من النصف - والقول الثانى للقاضى ما نقل عن الحنابلة أولاً .

* * *

الأدلة

استدل الجمهور بثلاثة أدلة :

الدليل الأول : الاجماع على صحة الاستثناء فى قول القائل على عشرة إلا

تسعة مع أنه قد استثنى أكثر من النصف ولم يبق إلا القليل حيث لا يلزمه بهذا الإقرار إلا واحد فقط فكان ذلك دليلاً على صحة الاستثناء مطلقًا متى بقى من المستثنى منه شيء من أفراده ولو كان الباقى واحدًا .

الدليل الثانى : قوله ﷺ فى الحديث القدسى عن الله سبحانه وتعالى : « يا عبادى كلكم جائع إلا من أطعمته » ووجه الاستدلال ظاهر فإن من أطعمه الله تعالى أكثر ممن بقى جائعًا .

الدليل الثالث : قوله تعالى : ﴿ إن عبادى ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين ﴾ مع قوله تعالى حكاية عن إبليس ﴿ فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين ﴾ ووجه الاستدلال أن الله تعالى قد استثنى فى الآية الأولى الغاوين من جملة عباده الذين ليس لإبليس سلطان عليهم - وعباده الذين لا سلطان لإبليس عليهم هم المخلصون - فإن كان المخلصون متساوين مع الغاوين فقد صح استثناء المساوى ، وإن كان المخلصون أكثر من الغاوين فقد استثناهم الله تعالى فى الآية الثانية وبذلك يكون استثنى الأكثر فبقى الأقل - ومن مجموع الآيتين يكون استثناء النصف أو استثناء الأكثر جائز فيبطل قول من منع استثناءهما ويثبت ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل من وجوه ثلاثة :

الوجه الثانى : ظاهر قوله تعالى : ﴿ إن عبادى ليس لك عليهم سلطان ﴾ الآية أن الغاوين أقل من الذين لا سلطان عليهم لإبليس - وبذلك يكون الاستثناء فيها من استثناء الأقل - وهو جائز اتفاقًا .

ونمنع أن يكون الذين لا سلطان لإبليس عليهم هم المخلصون حتى تكون الآية الثانية من استثناء الأكثر وابقاء الأقل - لأن الذين لا سلطان لإبليس عليهم فريقان - فريق ارتقى إلى درجة الإخلاص وهؤلاء هم المخلصون . وفريق ليس لإبليس قهر وغلبة عليهم ولكنهم لم يرتقوا إلى درجة الإخلاص - وهؤلاء هم أكثر الناس .

فالنتيجة أن المخلصين أقل من الغاوين وأن الغاوين أقل من الذين لا سلطان لإبليس عليهم وبذلك يكون الاستثناء فى كل من الآيتين استثناء الأقل وابقاء الأكثر وهو جائز اتفاقًا فلا يبطل مذهب الخصم .

الوجه الثانى : سلمنا أن الذين لا سلطان لإبليس عليهم هم المخلصون وأنه لا

واسطة بين المخلصين والغاوين ولكن نقول الآية الأولى وهى إن عبادى استثنى فيها الغاوون بالفعل من المخلصين والغاوون بالفعل أكثر من المخلصين فالاستثناء فيها من استثناء الأقل وابقاء الأكثر .

أما الآية الثانية : فقد استثنى فيها المخلصون ممن أقسم عليهم إبليس بالإغواء لا من الغاوين بالفعل ولا شك أن الذين أقسم إبليس بإغوائهم هم أبناء آدم كلهم انتقامًا من آدم وبذلك يكون الاستثناء فيها أيضًا من استثناء الأقل وابقاء الأكثر - وهو جائز اتفاقًا .

الوجه الثالث : الخصم لا يمنع استثناء الأكثر إلا حيث كان كل من المستثنى والمستثنى منه عددًا مصرحًا به ولذلك أجاز أكرم بنى تميم إلا الأراذال - ولو كان الأراذل هم الأكثر والآية من الصور التى لا يمنعها الخصم لأن كلا من المستثنى والمستثنى منه ليس عددًا مصرحًا به وبذلك فالآية لا تبطل مذهب الخصم .

واستدل المخالف وهم أصحاب القول الثانى والثالث : بأن الاستثناء خلاف الأصل لأنه يشبه الإنكار بعد الإقرار وخلاف الأصل لا يصار إليه إلا لضرورة - والضرورة متحققة فى استثناء الأقل لأنه يطرأ عليه النسيان كثيراً لقلته وعدم الالتفات إليه لذلك خالفنا الأصل وجوزنا استثناءه .

أما الأكثر أو المساوى فلا ضرورة فى استثنائهما لأن النفس تهتم بهما فلا يطرأ عليهما النسيان فجواز استثنائهما فيه مخالفة للأصل من غير ضرورة وذلك لا يجوز لأن الضرورة تقدر بقدرها .

نوقش هذا من وجهين :

الوجه الأول : هذا تشكيك فى أمر يكاد يكون ضروريًا - فإن الحديث القدسى والإجماع على صحة قول القائل على عشرة الا تسعة أمران لا يقبلان التشكيك .

الوجه الثانى : لا نسلم أن الاستثناء خلاف الأصل لأن الذى دل على الإخراج هو الكلام المركب من المستثنى منه والمستثنى فالقائل على عشرة إلا ثلاثة - كقوله على سبعة فهما لفظان مترادفان معناهما واحد والترادف كثير فى اللغة العربية وليس خلاف الأصل .

فائدة : اختلف العلماء فى الدال على الباقى بعد الإخراج فى الاستثناء على أقوال ثلاثة :

القول الأول : وهو للقاضى أبى بكر الباقلانى - الدال على الباقى هو مجموع

الكلام المركب من المستثنى والمستثنى منه فالقائل على عشرة إلا خمسة - معناه على خمسة - وبذلك يكون التعبير عن خمسة له لفظان **أحدهما** مفرد وهو خمسة **وثانيهما** مركب وهو على عشرة إلا خمسة - فهما مترادفان معناهما واحد .

القول الثانى : وهو لجمهور العلماء أن الدال على الباقى هو المستثنى منه بقرينة أداة الاستثناء فالقائل على عشرة إلا خمسة يكون الدال على الخمسة الباقية هو لفظ عشرة فهو قرينته أداة الاستثناء وهى « إلا » .

القول الثالث : وهو المختار لابن الحاجب أن المستثنى منه بمقتضى وضعه يتناول الأفراد الباقية المخرجة ولكن الحكم إنما يتعلق بالأفراد الباقية فقط بعد الاستثناء فمن قال على عشرة إلا ثلاثة كانت العشرة متناولة للسبعة الباقية كما هى متناولة للثلاثة المخرجة بمقتضى وضع العشرة لهذه الأفراد كلها ولكن الحكم وهو الإقرار والإلزام إنما تعلق بالسبعة فقط وهى الباقية بعد الإخراج .

* * *

المسألة الثانية

هل الاستثناء من النفى إثبات

اتفق العلماء من الحنفية والشافعية على أن المستثنى بالإ أو إحدى أخواتها لا يثبت له حكم المستثنى منه بل يكون خارجًا عن هذا الحكم ولكنهم اختلفوا هل خروجه عن حكم المستثنى منه يقضى بثبوت نقيض هذا الحكم له بذلك يكون الاستثناء من النفى إثباتًا ومن الإثبات نفيًا أو لا يقضى بثبوت نقيض هذا الحكم له فلا يكون الاستثناء من النفى إثباتًا ولا من الإثبات نفيًا .

قال جمهور الشافعية : إن خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه يقضى بثبوت نقيض هذا الحكم له ولذلك يقولون الاستثناء من النفى إثبات من الإثبات نفى فمن قال قام القوم إلا زيدا أو قال ما قام أحدٌ إلا زيدًا يكون قد أثبت القيام لزيد فى الثانى ونفاه عنه فى الأول ويكون اللفظ دالاً على ذلك فى الإثبات والنفى .

ونقل عن أبى حنيفة وغيره من الحنفية أن خروجه عن حكم المستثنى منه لا يقضى بثبوت نقيض الحكم له بل يكون مسكوتًا عنه فالاستثناء من النفى ليس إثباتًا كما أن الاستثناء من الإثبات ليس نفيًا .

* * *

الأدلة

استدل الجمهور بدليلين :

الدليل الأول : ثبت عن أهل اللغة أنهم قالوا الاستثناء من الإثبات نفى ومن النفى إثبات وكلامهم حجة لأنهم أدرى الناس بما وضعت له الألفاظ وبذلك يكون الاستثناء دالاً على ثبوت نقيض حكم المستثنى منه للمستثنى فيكون الاستثناء من النفى إثباتًا ومن الإثبات نفيًا . وهو ما ندعيه .

الدليل الثانى : لو لم يكن الاستثناء من النفى إثباتًا لكان من قال لا إله إلا الله لا يعتبر موحدًا لأن الوحدانية معناها نفى الألوهية عن غير الله وإثباتها لله وحده لكن عدم التوحيد بهذه الكلمة باطل لقوله عليه السلام « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها فقد عصموا دماءهم وأموالهم إلا بحقها » - وبذلك يكون الاستثناء من النفى إثباتًا ويلزم من هذا أن يكون الاستثناء من الإثبات نفيًا لعدم الفارق بين دلالة اللفظ على المعنى فى جانب النفى وفى جانب الإثبات .

نوقش هذا الدليل : بأن قول القائل لا إله إلا الله لا يفيد التوحيد من حيث اللفظ وإنما يفيد نفى الألوهية عن غير الله تعالى - والتوحيد ثبت من جهة أن الألوهية لله ثابتة وليس فيها منازعة إنما المنازعة فى ثبوتها لغيره معه - قال تعالى : ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ﴾ - فإذا انتفى عن الله المشاركة بنفى الألوهية عن غيره فقد تم التوحيد وبذلك يكون التوحيد قد استفيد من هذه الكلمة عرفًا لا لغةً .

ويرد هذا أن الدهرى لا يعترف بالألوهية لأحد فمقتضى هذا أنه إذا قال لا إله إلا الله لا يكون موحدًا لأنه إنما نفى الألوهية عن غير الله تعالى ولم يثبتها له سبحانه - وهو ظاهر البطلان .

واستدل المخالف : بقوله ﷺ « لا صلاة إلا بطهور » ووجه الاستدلال من الحديث أنه لو كان الاستثناء من النفى اثباتًا لكان الحديث دالاً على نفى صحة الصلاة عند عدم الطهارة وعلى صحتها عند وجود الطهارة وهذا غير صحيح لأن الطهارة قد توجد ولا تصح الصلاة لفقدان ركن من أركانها أو لعدم وجود شروطها الأخرى كستر العورة واستقبال القبلة .. فالقول بأن الاستثناء من النفى إثبات باطل لاستلزامه الباطل .

نوقش هذا الدليل من وجوه أربعة :

الوجه الأول : أن هذا الحديث غير معروف عند المحدثين وإنما المعروف هو « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » وحينئذٍ فلا حجة فى هذا الحديث .

الوجه الثانى : أن الحديث على فرض صحته لا يثبت المدعى لأن الحصر قد يقصد منه حقيقته وهى النفى والإثبات - وقد يقصد فيه المبالغة فقط كقوله عليه السلام « الحج عرفة » فهذا الحديث لم يقصد به ثبوت الحج عند الوقوف بعرفة ونفيه عند عدم الوقوف لأن الحج قد يبطل مع الإتيان بالوقوف لكونه قد ترك ركنًا آخر من أركانه - والحديث الذى معنا قد قصد به المبالغة فى أمر الطهارة والاعتناء بشأنها من حيث أنها أول شرط فى الوجود يستطيع به المرء أن يدخل الصلاة فصارت بذلك كأنها لا شرط بعدها لأن ما بعدها يعتبر تابعًا لها - وبذلك يكون الحديث لا حجة فيه .

الوجه الثالث : أن قولنا « الاستثناء من النفى إثبات » ليس معناه ثبوت الحكم فى كل صورة من صور المستثنى لأنه لا عموم له بل هو مطلق فيكون معناه ثبوت الحكم للمستثنى فى الجملة وهذا صادق بثبوته له فى بعض صوره ولا شك أن هذا متحقق فى الطهارة فإن الصحة تثبت للصلاة فى بعض صور الطهارة وتلك الصورة هى وجـود الطهارة مع بقية شروط الصلاة وتحقق أركانها - فالحديث لا يبطل ما ندعيه .

الوجه الرابع : الحديث قصد به بيان أن الطهارة شرط فى صحة الصلاة فقط فمثله قول القائل لا قضاء إلا بورع وعلم فإن هذا القول لا يقضى بثبوت القضاء لكل ورع عالم وإنما يفيد اشتراط الورع والعلم فيمن يولى القضاء - كذلك الحديث إنما يفيد اشتراط الطهارة فى صحة الصلاة ولا يفيد ثبوت الصحة عند الطهارة .

وحيث كان المقصود بيان الاشتراط فقط لم يكن الحديث دالاً على ثبوت المشروط عند ثبات الشرط لما علم من أن وجود الشرط لا يدل على وجود المشروط لجواز وجود المانع أو انتفاء شرط آخر وبهـذا ظهر أن الحديث لا يثبت ما يدعيه الخصم .

* * *

المسألة الثالثة

فى حكم الاستثناءات المتعددة

إذا تعدد المستثنى واتحد المستثنى منه فلا يخلو ذلك عن أحوال ثلاثة :

الحالة الأولى : أن تعطف استثناءات بعضها على بعض بحرف العطف كقولنا على عشرة إلا ثلاثة وإلا اثنين - وفى هذه الحالة فإن الاستثناءات كلها ترجع إلى المستثنى منه الأول - لأن العطف يقتضى المشاركة بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم - والمعطوف خارج من المستثنى منه اتفاقًا فيكون المعطوف عليه مثله فى ذلك - عملاً بالمشاركة فى الحكم وهو الإخراج .

الحالة الثانية : أن يكون المستثنى الثانى مستغرقًا لما قبله وليس هناك حرف عطف مثل له على عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة - وفى هذه الحالة أيضًا ترجع الاستثناءات كلها إلى المستثنى منه الأول - لأن استغراق الثانى للأول يمنع من رجوعه إليه لأن شرط الاستثناء عدم الاستغراق كما تقدم - وتصحيح الكلام يقضى برجوعه إلى المستثنى منه الأول فلذلك قلنا برجوع الجميع إلى المستثنى منه الأول .

والاستغراق فى هذه الحالة صادق بأن يكون الثانى أكثر من الأول كالمثال السابق أو مساويًا له مثل قولنا على عشرة إلا اثنين إلا اثنين - وقال الأسنوى عند تساويهما يكون الكلام ظاهرًا فى تأكيد الثانى للأول فيكون حمله على التأكيد أولى من التأسيس - وبذلك يكون القائل على عشرة إلا اثنين إلا اثنين يلزمه ثمانية على رأى الأسنوى وستة على الرأى الآخر .

الحالة الثالثة : أن يكون الثانى من الاستثناءات ليس مستغرقًا لما قبله وليس بينها عاطف مثل قولنا على عشرة إلا ثمانية إلا سبعة إلا ستة - وفى هذه الحالة يرجع كل واحد إلى ما قبله مباشرة لأن ما قبله أقرب إليه من المستثنى منه الأول فيختص به ويلاحظ حينئذ أن الاستثناء من النفى إثبات ومن الإثبات نفى حتى لا يترتب على ذلك خطأ فى الإخراج - ولنضرب لذلك مثلاً نقيس عليه غيره من الأمثلة :

من قال على عشرة إلا ثمانية إلا سبعة إلا ستة - تكون الثمانية منفية لأنها مستثناة من العشرة وهى مثبتة - وتكون السبعة مثبتة لأنها مستثناة من الثمانية وهى منفية وتكون الستة منفية لأنها مستثناة من السبعة وهى متبثة وبذلك يكون اللازم له فى هذا ثلاثة فقط لأنه بقوله إلا ثمانية لزمه اثنان وبقوله إلا سبعة فقد لزمه سبعة من

الثمانية التى نفاها عنه يضم إليها الاثنان اللذان لزماه بالاستثناء الأول فيكون جملة ما لزمه تسعة فإذا أخرج منه ستة بقوله إلا ستة يكون الباقى ثلاثة فهى لازمة له - وقس على ذلك غيره من الأمثلة ·

* * *

المسألة الرابعة

فى الاستثناء بعد الجمل

إذا ذكرت جمل وعطف بعضها على بعض بحرف العطف ثم ذكر بعد هذه الجمل كلها استثناء بإلا أو غيرها من الأدوات فهل يرجع هذا الاستثناء إلى الجمل كلها أو يختص بالأخيرة فقط اختلف الأصوليون فى ذلك على أقوال خمسة :

القول الأول : وهو لجمهور الشافعية واختاره البيضاوى أن الاستثناء يرجع إلى الجمل كلها ولا يختص بالأخير - وإلى ذلك ذهب ابن مالك من النحاة ·

القول الثانى : وهو للحنفية يختص بالأخيرة ولا يرجع إلى غيرها من الجمل - وهو قول أبى على الفارسى من النحويين ·

القول الثالث : وهو للمرتضى من الشيعة - يتوقف حتى تقوم القرينة المعينة لأحد الأمرين لأن الاستثناء الواقع بعد الجمل مشترك لفظى بين رجوعه للكل ورجوعه إلى الجملة الأخيرة والمشترك لا يعمل به فى أى فرد من أفراده إلا بقرينة ·

القول الرابع : وهو للقاضى أبى بكر الباقلانى والغزالى من الشافعية يتوقف لعدم العلم بمدلوله فإنه لا يدرى أهو موضوع لرجوعه إلى الكل أو لرجوعه للجملة الأخيرة فقط ·

القول الخامس : وهو لأبى الحسين البصرى من المعتزلة - إن كان بين الجمل تعلق وارتباط فى الحكم أو فى الاسم بأن يكون حكم الأولى مضمراً فى الثانية أو يكون ضمير المحكوم عليه فى الأولى موجوداً فى الثانية مثل : أكرم الفقهاء والزهاد إلا المبتدعة ، وأكرم الفقهاء وأنفق عليهم إلا المبتدعة فإن الاستثناء يرجع إلى الجمع وإن لم يكن بينها تعلق وارتباط اختص بالأخيرة فقط ·

* * *

تحرير محل النزاع

اختلف الكاتبون فى تحرير محل النزاع فبعد اتفاقهم على أن النزاع خاص بالاستثناء الواقع بعد الجمل المتعاطفة قال بعضهم أن العاطف هو خصوص الواو فإذا كان غيرها كالفاء أو ثم اختص الاستثناء بالأخيرة - وإلى ذلك ذهب الأسنوى وجماعة .

وقال فريق آخر أن العاطف أعم من أن يكون الواو أو غيرها كالفاء وثم وحتى وبذلك يكون الخلاف عامًا فى الجميع - وإلى ذلك ذهب الكمـال ابن الهمام وجماعة .

واتفق الجميع على أن محل النزاع ، ما لم يقم دليل على رجوعه إلى شىء معين وإلا عمل بمقتضى هذا الدليل فإن قام الدليل على رجوعه لكل الجمل عمل به فى الكل كقوله تعالى : ﴿ إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا ﴾ الآية مع قوله : ﴿ إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم ﴾ فإن الاستثناء راجع إلى الكل اتفاقًا .

ومثل قوله تعالى : ﴿ والذين لا يدعون مع الله إلهًا آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ﴾ مع قوله تعالى : ﴿ إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحًا ﴾ فإن التوبة تقبل فى الجميع اتفاقًا وإن قام الدليل على رجوعه للأخيرة فقط عمل به كقوله تعالى : ﴿ ومن قتل مؤمنًا خطأً فتحرير رقبةٍ مؤمنةٍ ودية مسلمةٌ إلى أهلهِ إلا أن يصدقوا ﴾ فإن الاستثناء راجع إلى الدية فقط اتفاقًا - وقوله تعالى : ﴿ فأسرِ بأهلك بقطع من الليل ولا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك ﴾ فإن الاستثناء راجع إلى الجملة الأخيرة فقط دون الجملة الأولى .

وإن قام الدليل على رجوعه إلى الجملة الأولى فقط عمل به كقـوله تعالى : ﴿ فلما فصل طالوت بالجنود قال إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فإنه منى إلا من اغترف غرفة بيده ﴾ فإن الاستثناء راجع إلى قوله : ﴿ فمن شرب منه فليس منى ﴾ لأن المعنى إلا من اغترف غرفة بيده فإنه منى ولا يصح رجوعه إلى قوله : ﴿ ومن لم يطعمه فإنه منى ﴾ وإلا كان المعنى إلا من اغترف غرفة بيده فليس منى وليس هذا مرادًا .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : وهم الشافعية - بأن العطف يقتضى المشاركة والأصل فيها أن تتحقق بين المعطوف والمعطوف عليه فى كل المتعلقات كالحال والصفة والشرط والظرف والاستثناء لوجود المقتضى للمشاركة وهو عدم استقلال هذه الأشياء عما قبلها - وقد اتفق على مشاركة المعطوف والمعطوف عليه فى هذه المتعلقات ما عدا الاستثناء - فالقول بأن المشاركة لا تحصل فيه بل يختص بالجملة الأخيرة تحكم وترجيح بلا مرجح فيكون باطلاً .

نوقش هذا الدليل من وجهين : .

الوجه الأول : هذا قياس فى اللغة - واللغة لا تثبت بالقياس .

الوجه الثانى : لا نسلم أن الحال والصفة يشترك فيهما المعطوف والمعطوف عليه بل نقول أن كلا منهما كالاستثناء يختص بالجملة الأخيرة نعم الشرط يرجع إلى كل الجمل ولكن لا يصح قياس الاستثناء عليه لوجود الفارق فإن الشرط مقدر تقدمه على كل الجمل لأنه متقدم فى الوجود على المشروط فاستوت كل الجمل فيه باعتباره أنه متقدم فى الوجود على المشروط فى كل واحدة منها فكان ارتباطه بالجميع قويًا فلذلك رجع إلى الجميع .

أما الاستثناء فلا يتحق فيه ذلك فلم يرجع إلى الجميع بل اختص بالأخيرة لما سيأتى من الدليل .

واستدل الحنفية على رجوعه إلى الأخيرة فقط : بأن الاستثناء خلاف الأصل لأنه انكار بعد إقرار فكان مقتضى الظاهر عدم اعتباره فى الجميع لمخالفته لهذا الأصل لكن إعتبرناه تصحيحًا للكلام بقدر الضرورة - ولما كان قريبًا من الجملة الأخيرة ومتصلاً بها كان قربه واتصاله دليلاً على اختصاصها به دون غيرها - فالقول برجوع الاستثناء إلى الجميع قول لا تدعو إليه الضرورة وهى تصحيح الكلام لأن هذه الضرورة تزول برجوعه إلى الجملة الأخيرة فيكون قولاً باطلاً لأن الضرورة تقدر بقدرها فقط .

نوقش هذا الدليل : بأنه منقوض بالشرط فإن التخصيص به خلاف الأصل ومع ذلك فقد قلتم إن الشرط يرجع إلى الجمل كلها فبطل قولكم أن الضرورة تقدر بقدرها .

واستدل أصحاب القول الرابع : بأن الاستثناء بعد الجمل المتعاطفة قد استعمل فى رجوعه إلى الكل كما استعمل فى رجوعه إلى الجملة الأخيرة فقط وهذا يقضى بعدم العلم بمدلوله كما يقول القاضى فيتوقف حتى يقوم الدليل على مدلوله فيعمل به أو يقضى بأنه حقيقة فى كل منهما لأن الأصل فى الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركًا لفظيًا كما يقول المرتضى والمشترك يتوقف فى العمل به فى أى فرد من أفراده حتى تقوم القرينة عليه فيعمل به فيه ·

يناقش هذا من قبل الشافعية : بأن الاستثناء بعد الجمل ظاهر فى رجوعه إلى الكل فيكون حقيقةً فيه فقط مجازًا فى غيره والمجاز خير من الاشتراك - كما أن مدلوله معلوم وهو رجوعه إلى الكل - فالقول بأن مدلوله غير معلوم باطل كما أن القول بأنه مشترك لفظى باطل كذلك ·

ويناقش من قبل الحنفية : بأنه ظاهر فى رجوعه إلى الأخيرة فقط فهو حقيقة فى ذلك مجاز فى غيره وبذلك يكون مدلوله معروفًا - فالقول بأنه غير معروف باطل كما أن القول بأنه مشترك لفظى باطل كذلك لأن المجاز خير من الاشتراك ·

واستدل أبو الحسين البصرى : بأن الجمل المتعاطفة متى وجد بينها التعلق والارتباط بالمعنى السابق تكون شديدة الاتصال والارتباط بحيث أنه لا يمكن استقلال أحداها عن الأخرى وبذلك تصير كالكلام الواحد ولا شك أن الاستثناء المذكور بعد الكلام الواحد يرجع إليه ·

أما إذا لم يوجد بينها هذا الارتباط وذلك التعلق تكون كل واحدة مستقلة عن الأخرى والظاهر أن المتكلم فى الكلام المستقل لا ينتقل من مستقل إلى مستقل آخر إلا بعد أن يكون قد استوفى غرضه من الأول فحيث لم يعقب الكلام الأول بالاستثناء علم أنه لم يقصد ربط الاستثناء به وكان تعقيبه الجملة الأخيرة بالاستثناء ظاهرًا فى أنه أراد ربطه بها فقط فرجوع الاستثناء إلى غيرها من الجمل فيه مخالفة لهذا الظاهر فلا يصار إليه إلا لدليل - وبهذا ظهر وجه التفصيل وتم ما قلناه ·

* * *

ثمرة الخلاف

تفرع على الخلاف السابق قبول شهادة القاذف بعد التوبة عند غير الحنفية وعدم

قبولها عند الحنفية ومنشأ هذا الخلاف هو رجوع الاستثناء فى الآية إلى غير الجملة الأخيرة وعدم رجوعه إليه فالله تعالى يقول : ﴿ والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا ﴾ فذكر الاستثناء بعد جمل ثلاثة هى : فاجلدوهم ثمانين جلدة - ولا تقبلوا لهم شهادة - وأولئك هم الفاسقون .

فقال الشافعى ومالك وأحمد : أن الاستثناء راجع إلى الجملة الثانية والثالثة ولا يرجع إلى الأولى لقيام الدليل على عدم رجوعه إليها وهو أن الجلد فى الزنا حق للآدمى وهو المقذوف وحق الآدمى لا يسقط بالتوبة - ومتى رجع الاستثناء إلى الثانية والثالثة اقتضى ذلك أن الفسق يزول بالتوبة - وأن الشهادة تقبل كذلك بعد توبة القاذف .

وقال أبو حنيفة الاستثناء يرجع إلى الجملة الأخيرة فقط فالفسق يزول بالتوبة ولكن لا تقبل شهادة القاذف أبدًا تاب أو لم يتب عملاً بمقتضى الآية حيث لم يعد الاستثناء إلى الجملة الثانية كما لم يعد إلى الجملة الأولى .

* * *

النوع الثانى - الشرط - وفيه مسألتان

الشرط فى اللغة معناه العلامة - ومنه أشراط الساعة - أى علاماتها - وفى الاصطلاح عرف بتعريفات كثيرة فعرفه صاحب جمع الجوامع بقوله - ما يلزم من عدمه العدم - ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته .

وعرفه الغزالى بقوله : « ما لا يوجد المشروط دونه » ولا يلزم أن يوجد المشروط عنده .

وعرفه البيضاوى بقوله : « ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده » وسنقتصر على شرح تعريف البيضاوى .

* * *

شرح التعريف

المؤثر قد يتوقف على غيره من حيث الوجود والتأثير معًا ، وقد يتوقف عليه من حيث التأثير فقط فالعلة ، وجزء العلة ، والركن يتوقف عليها المؤثر من حيث

الوجود والتأثير - أما الوجود فلأن المؤثر لا يوجد بدون العلة كما لا يوجد بدون ركنه وجزئه - وأما التأثير فلأن التأثير يتوقف على الوجود والوجود متوقف على ما تقدم فيكون التأثير متوقفًا عليها بالواسطة .

وأما الشرط كالإحصان مثلاً فإن المؤثر كالزنا يتوقف عليه من حيث التأثير فقط فإن الزنا لا يؤثر فى الرجم إلا بواسطة الإحصان ولا يتوقف على الإحصان من حيث الوجود لأن الزنا يوجد بدونه كحصوله من البكر .

ومن هنا قال البيضاوى فى تعريف الشرط : ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده - أى ما يتوقف عليه المؤثر من حيث التأثير لا من حيث الوجود .

فقوله ما يتوقف عليه تأثير المؤثر جنس دخل فيه الشرط والعلة ، والركن لأننا بينا أن هذه الأشياء يتوقف عليها المؤثر من حيث التأثير لتوقف التأثير على وجود المؤثر - ووجود المؤثر يتوقف على هذه الأشياء .

وقوله « لا وجوده » فصل أخرج ما عدا الشرط من الركن والعلة لأن هذه الأشياء يتوقف عليها المؤثر من جهة الوجود كما يتوقف عليها من جهة التأثير بخلاف الشرط فإن المؤثر يتوقف عليه من حيث التأثير لا غيره .

* * *

اعتراض على تعريف البيضاوى

اعترض على التعريف السابق : بأنه غير جامع لأنه لا يشمل الحياة بالنسبة للعلم القديم كعلم الله تعالى فإن العلم يتوقف عليها من حيث الوجود ولا يتوقف عليها من حيث التأثير لأن العلم ليس من الصفات المؤثرة ومع ذلك فإن الحياة شرط فى العلم بالاتفاق .

أجيب عن ذلك : بأن هذا تعريف للشرط المؤثر وليس تعريفًا لمطلق الشرط فالاعتراض غير وارد .

* * *

أقسام الشرط

ينقسم الشرط إلى أربعة أقسام :

١ - شرعى كالطهارة بالنسبة للصلاة ، والإحصان بالنسبة للرجم .

٢ - عقلى - كالحياة بالنسبة للعلم ·
٣ - عادى كنصب السلم بالنسبة لصعود السطح ·
٤ - لغوى مثل إن دخل محمد الدار فأكرمه ·

* * *

المسألة الأولى

متى يوجد المشروط ؟

الشرط نوعان : **أحدهما** : شرط يتحقق فى الوجود دفعة واحدة **وثانيهما** : شرط يوجد على التدريج بمعنى أنه يحتاج فى وجوده إلى أزمان متعددة ·

فالنوع الأول : يوجد المشروط عند أول زمن وجوده إن علق عليه من حيث الوجود وينعدم المشروط عند انعدامه مثل إن بعت عبدى فلك درهم ، وإن تزوجت فلك عندى هدية - فالدرهم يستحق عند البيع - والهدية تستحق عند حصول العقد الصحيح ولا يوجدان عند عدم الشرط ·

وأما النوع الثانى : من الشرط فإن المشروط إن علق على وجود الشرط فلا يوجد إلا عند تكامل كل أجزائه فى الوجود - وإن علق على عدمه فإن المشروط ينعدم بترك أى جزء فمن قال لغيره إن قرأت سورة البقرة فلك عشرون قرشًا - لم يستحق المبلغ المذكور إلا عند الفراغ من قراءتها كلها · ومن قال لزوجته إن لم تقرئى الفاتحة فأنت طالق يقع الطلاق بترك أى جزء من الفاتحة ·

* * *

المسألة الثانية

فى تعدد الشرط واتحاده

الشرط قد يكون واحدًا وقد يكون متعددًا والمتعدد قد يكون معطوفًا بحرف يفيد الجمع كالواو وقد يكون معطوفًا بحرف لا يفيد الجمع كأو - فتلك أقسام ثلاثة فى الشرط - والمشروط مثل الشرط فى ذلك لأنه قد يكون واحدًا وقد يكون متعددًا - والمتعدد قد يعطف بالواو ، وقد يعطف بأو - فتلك أقسام ثلاثة أيضًا - فإذا ضربت هذه الثلاثة - فى الثلاثة المتقدمة كانت الصور تسعة وإليك تفصيلها :

١ - اتحاد الشرط مع اتحاد المشروط مثل : إن سرق زيد فاقطع يده - وفى هذه الصورة يتوقف المشروط على هذا الشرط وحده وجودًا وعدمًا ·

٢ - اتحاد الشرط وتعدد المشروط بالواو مثل : إن شفيت من مرضى تصدقت بدرهم ، وصمت يومًا وفى هذه الصورة يكون حصول الشرط مقتضيًا للجمع بين الأمرين .

٣ - اتحاد الشرط وتعدد المشروط بأو - مثل : إن شفيت من مرضى تصدقت بدرهم أو صمت يومًا وفى هذه الصورة يكون حصول الشرط مقتضيًا لحصول أحد الأمرين على التخيير . وعليه أن يعين ما يفعله منهما .

٤ - تعدد الشرط بحرف الواو مع اتحاد المشروط مثل : إن جاءك محمد وكان مؤدبًا فأكرمه - وفى هذه الحالة لا يوجد المشروط المتحد إلا إذا وجد الشرطان معًا .

٥ - تعدد الشرط بحرف الواو مع تعدد المشروط بحرف الواو كذلك مثل : إن جاءك محمد وكان مؤدبًا فأعطه مصحفًا ودرهما - وفى هذه الصورة يكون حصول الشرط المتعدد مقتضيًا لحصول المشروط المتعدد كذلك .

٦ - تعدد الشرط بحرف الواو مع تعدد المشروط بأو مثل إن جاءك محمد وكان مؤدبًا فأعطه مصحفًا . أو درهمًا - وفى هذه الحالة يكون حصول الشرط المتعدد مقتضيًا حصول أحد المشروطين على التخيير ويكون التعيين لمن أمر بهذا الأمر .

٧ - تعدد الشرط بأو مع اتحاد المشروط مثل : إن ذهب محمد إلى المدرسة أو ذاكر دروسه فأعطه درهمًا - وفى هذه الحالة يكون أحد الشرطين مقتضيًا حصول المشروط المتحد .

٨ - تعدد الشرط بأو مع تعدد المشروط بالواو مثل : إن ذهب محمد إلى المدرسة أو ذاكر درسه فأعطه مصحفًا ودرهمًا - وفى هذه الحالة يكون حصول أحد الشرطين مقتضيًا لحصول الأمرين معًا .

٩ - تعدد الشرط بأو مع تعدد المشروط بأو كذلك مثل : إن ذهب محمد إلى المدرسة أو ذاكر درسه فأعطه مصحفًا أو درهمًا - وفى هذه الحالة يكون حصول أحد الشرطين مقتضيًا لحصول أحد المشروطين على التخيير ويرجع التعيين إلى من أمر بهذا الأمر .

تنبيه : الشرط يجب اتصاله بالمشروط اتصالاً عاديا بحيث لا يصح الفصل بينهما بالزمن فصلاً تحكم العادة فيه بأن الشرط غير تابع للمشروط السابق .

والشرط الواقع بعد الجمل المتعاطفة يرجع إلى جميع الجمل مثل : أكرم العلماء ، وتصدق على الفقراء إن دخلوا بيتك : وهذا كله متفق عليه فهو يخالف

الاستثناء فى هذين الأمرين من حيث إنهما موضع اختلاف فى الاستثناء كما سبق بيانه .

* * *

النوع الثالث - الصفة

المراد بالصفة : التابع المشتق الذى يقع نعتًا للموصوف مثل رقبة مؤمنة فمؤمنة وصف قيد به المطلق وهو رقبة - ومثل العام الموصوف - أكرم الرجال العلماء فوصف الرجال بالعلماء يخرج ما عداهم من الجهال .

وقد أحال البيضاوى الكلام فى الصفة على الكلام على الاستثناء وقصده من ذلك أمران :

١ - يشترط فى الصفة اتصالها بالموصوف فلا يصح الفصل بينهما فى الزمن .

٢ - إن وقعت بعد متحد اختص بها مثل : ارحم الأطفال اليتامى وإن وقعت بعد متعدد كان فى ذلك الخلاف السابق من حيث إنها ترجع إلى الجميع أو ترجع إلى الأخير فقط مثل : أكرم العلماء وجالس الفقهاء الزهاد ، وأكرم العرب والعجم المؤمنين .

* * *

النوع الرابع - الغاية

غاية الشىء طرفه ونهايتـه - والذى يدل على ذلك لفظان همـا : « إلى » ، و« حتى » إذا كانت جارة فإن كانت عاطفة لم تكن دالة على الغاية ولا تكون موضع الخلاف الآتى بل يكون ما بعدها داخلاً فى حكم ما قبلها اتفاقًا لأن العاطفة يشترط فيها شرطان :

أن يكون ما بعدها من جنس ما قبلهـا ، وأن يكون حكم ما بعدها حكم ما قبلها .

* * *

أقوال العلماء فى الغاية

اختلف العلماء فى مدخول إلى ، وحتى ، هل يكون حكمه مخالفًا لحكم ما قبله أو يكون مسكوتًا عنه ؟

فقال الحنفية : إن حكمه مسكوت عنه شأنه فى ذلك شأن غيره من مفاهيم المخالفة وحينئذٍ فلا بدَّ فى بيان حكمه من دليل يدل عليه خلاف الغاية .

واختلف الشافعية فى ذلك على أقوال ستة :

١ - مدخول إلى ، وحتى حكمه مخالف لحكم ما قبله مطلقًا والإطلاق يتبين معناه من الأقوال المفصلة الآتية - وهذا القول نسبه الأسنوى للشافعى واختاره البيضاوى .

٢ - حكمه موافق لحكم ما قبله مطلقًا .

٣ - إن كان من جنس ما قبله دخل فى حكم ما قبله وإن كان من غير جنسه لم يدخل فيه بل يثبت له حكم مخالف مثل قول البائع للمشترى بعتك هذا الرمان من هذه الشجرة إلى هذه الشجرة فإن كانت الشجرة مدخول إلى من الرمان دخلت فى البيع وإن كانت من غيره لم تدخل فى البيع .

٤ - إن كان ما قبل الغاية قد دخلت عليه من لم يدخل ما بعد الغاية فى حكم ما قبلها وإن لم تدخل عليه من دخل فى الحكم مثل : بعتك هذه القطعة من هذا الجدار إلى هذا الجدار لم يدخل الجدار الثانى فى البيع وإن قال بعتك هذه القطعة إلى هذا الجدار دخل الجدار فى البيع .

٥ - إن كان ما بعد الغاية مفصولاً عما قبلها بفاصل محسوس لم يدخل ما بعدها فى حكم ما قبلها بل يكون له حكم يخالفه وإن لم يكن بينهما فاصل حسى دخل فى حكم ما قبله . فقوله تعالى : ﴿ ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾ لا يدخل الليل فى الصوم لأن الليل يفصله عن النهار فاصل حسى وهو غروب الشمس . وقوله تعالى : ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ تدخل المرافق فى الغسل لأن الفاصل بين اليد والمرفق غير متميز ولا محسوس .

٦ - إن كان ما بعد الغاية مفصولاً عما قبلها بفاصل حسى لم يدخل ما بعدها فى حكم ما قبلها جزمًا وإن كان غير ذلك احتمل أن يكون داخلاً فى حكم ما قبله كما يحتمل أن يكون غير داخل فيه فالأول كقوله تعالى : ﴿ ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾ والثانى كقوله تعالى : ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ .

وهذه الأقوال لم أعثر ها على أدلة ولعل أصحابها نظروا إلى الاستعمال فأخذ كل بما رأى ولا شك أن الاستعمال قد ورد بدخول ما بعد إلى فى حكم ما قبلها كما

ورد بعدم دخوله فيه فمن الأول قوله تعالى : ﴿ ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ﴾ ، وقوله : ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ - ومن الثانى قوله تعالى ثم: ﴿ أتموا الصيام إلى الليل ﴾ .

وورد الاستعمال بعدم دخول ما بعد « حتى » فيما قبله كقوله تعالى : ﴿ سلام هىَ حتى مطلع الفجر ﴾ وقوله تعالى : ﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتو الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾ وقوله عليه السلام : « رفع القلم عن ثلاث : عن النائم حتى يستيقظ والصبى حتى يبلغ والمجنون حتى يفيق » .

وكما اختلف العلماء فى غاية النهاية اختلفوا فى البداية إذا كانت مقرونة (بمن) مثل من كذا إلى كذا على قولين :

١ - أن يكون المبدأ داخلاً فى حكم الوسط .

٢ - لا يكون داخلاً فيه ولذلك وقع الخلاف فيمن قال بعتك هذه القطعة من هذا الجدار إلى هذا الجدار هل يكون الجدار داخلاً فى الموضعين أو يكون داخلاً فى الأول وغير داخل فى الثانى أو يكون غير داخل فى الموضعين .

* * *

اعتراض - ودفعه

اختار البيضاوى فيما سبق أن الغاية حكمها مخالف لما قبلها مطلقًا فورد عليه قوله تعالى : ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ فإن المرافق داخلة ويجب غسلها .

فأجاب عن ذلك : بأنها لم تدخل بمقتضى أن حكم الغاية حكم ما قبلها وإنما وجب غسل المرافق لأن الرسول عليه السلام توضأ فغسلها فاحتمل ذلك أن يكون غسلها واجبًا وأن يكون غير واجب فأوجبنا غسلها عملاً بالأحوط .

* * *

المخصص المنفصل - وأنواعه

المخصص المنفصل : هو ما استقل عن الكلام الذى دخله التخصيص بحيث لا يحتاج إليه فى النطق به - وأقسامه ثلاثة : العقل ، والحس ، والدليل السمعى .

فالعقل مثل قوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شىء ﴾ فالله شىء لقوله تعالى : ﴿ قل أى شىء أكبر شهادة قل الله شهيد بينى وبينكم ﴾ والعقل يقضى بأنه لم يخلق ذاته كما لم يخلق صفاته فكان كل منهما خارجًا عن العموم بواسطة العقل - وقوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت ﴾ فإن المجنون والصبى خارجان بالعقل لأن العقل يمنع تكليف الغافل .

والحسى والمراد به خصوص المشاهدة لأنه وقع قسيما للدليل السمعى والدليل السمعى محسوس ولكنه بحاسة السمع لا بالمشاهدة مثال التخصيص بالمشاهدة قوله تعالى : ﴿ ما تذر من شىء أتت عليه إلا جعلته كالرميم ﴾ فإن الريح قد أتت على الأرض والجبال والسماء فلم تجعلها رميمًا وذلك بالمشاهدة فكانت هذه الأشياء خارجة عن هذا العموم بالمشاهدة . وقوله تعالى : ﴿ تدمر كل شىء بأمر ربها ﴾ فإنها لم تدمر السموات والجبال وأما الدليل السمعى فهو الكتاب والسنة والإجماع والقياس والعادة وقرائن الأحوال وقد ذكر البيضاوى فى التخصيص بالدليل السمعى تسع مسائل تفصيلها ما يأتى :

* * *

المسألة الأولى

فى تعارض العام والخاص

إذا تعارض العام والخاص : بأن كان الخاص يثبت حكمًا فى بعض أفراد العام وهذا الحكم يخالف حكم العام ، مثل - اقتلوا المشركين - لا تقتلوا أهل الذمة ، فللعلماء فى ذلك رأيان :

الرأى الأول : وهو لجمهور الشافعية واختاره البيضاوى أن الخاص يعتبر مخصصًا للعام مطلقًا علم التاريخ فكان الخاص متقدمًا على العام أو متأخرًا عنه - أو كان كل منهما مقارنًا للآخر : بأن وجدا فى زمن واحد أو لم يعلم التاريخ لا يدرى تقدم أحدهما ولا تأخره كما لم تعلم المقارنة بينهما .

ويستثنى من ذلك صورة واحدة : وهى ما إذا ورد الخاص بعد دخول وقت العمل بالعام ، فإن الخاص فى هذه الحالة يعتبر ناسخًا للعام ولا يكون مخصصًا له لأن التخصيص بيان والبيان لا يجوز تأخره عن وقت العمل كما يأتى .

الرأى الثانى : وهو لجمهور الحنفية وبعض الشافعية كإمام الحرمين التفصيل الآتى :

١ - إن علم التاريخ جعل المتأخر ناسخًا للمتقدم - **فالعام المتأخر** : ينسخ الخاص ويثبت الحكم لجميع أفراد العام - **والخاص المتأخر** : ينسخ العام فلا يثبت حكم العام فى الفرد الذى دل عليه الخاص بل يثبت فيه حكم الخاص .

٢ - إن علمت المقارنة كان الخاص مخصصًا للعام ويعمل بكل منهما .

٣ - إن جهل التاريخ فلم تعلم مقارنة كما لم يعلم تقدم ولا تأخر يتوقف عن العمل بواحد منهما حتى تعلم حالة من الأحوال السابقة فيعمل بها فإن لم يعلم شىء من ذلك سقط العمل بهما معًا فيما تعارضا فيه .

* * *

الأدلة

استدل أصحاب الرأى الأول : بأن التخصيص فيه عمل بكل من الدليلين معًا لأن العام يعمل به فى غير الفرد الذى دل عليه الخاص ، والخاص يعمل به فيما دل عليه من الأفراد . بخلاف النسخ فإن فيه إهمالا لأحد الدليلين لأن العام المتأخر إن جعل ناسخًا للخاص المتقدم فقد أبطل العمل بالخاص وإن جعل الخاص المتأخر ناسخًا للعام فيما عارضه فيه فقد أبطل العمل بالعام وإن لم يعمل بواحد منهما عند جهل التاريخ فقد بطل العمل بهما معًا .

ومن المقرر الثابت أن اعمال الدليلين معًا خير من إبطالهما أو إبطال أحدهما فكان القول بالتخصيص هو الراجح .

واستدل أصحاب الرأى الثانى : بما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : « كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أعمال رسول الله ﷺ » فإن هذا ظاهر فى أن المتأخر أولى بالعمل من المتقدم - وعند العلم بالتاريخ يكون أحدهما متقدمًا والآخر متأخرًا فيؤخذ بالمتأخر لأنه أولى سواء كان المتأخر هو الخاص أو العام ويكون ناسخًا للمتقدم - أما عند المقارنة فلم يوجد مقتضى النسخ وهو العلم بالتأخر فيكون الخاص مخصصًا للعام ويعمل بهما وعند جهل التاريخ يكون الدليلان متساويين لأن كلا من العام والخاص قطعى الدلالة فالعمل بواحد منهما وترك الآخر فيه ترجيح لأحد المتساويين

بلا مرجح وهو باطل لذلك وجب التوقف عن العمل بهما معًا حتى يوجد المرجح لأحدهما فإن لم يوجد سقط الدليلان معًا وينظر لغيرهما ·

نوقش هذا بأنه : يجب حمل كلام ابن عباس على غير تعارض العام مع الخاص - لما قدمناه من الدليل المثبت للتخصيص جمعًا بين الأدلة - ولا نسلم لكم تساوى الدليلين عند جهل التاريخ بل نقول الخاص أرجح لأن العمل به فيه إعمال الدليلين وترك العمل به فيه إلغاء لأحدهما والإعمال خير من الإهمال ·

* * *

المسألة الثانية

فى تخصيص العام من الكتاب

القرآن قطعى الثبوت لأنه مقطوع بأنه كلام الله تعالى ولكنه قد يكون قطعى الدلالة وقد يكون ظنيًا ومن أجل كونه قطعى الثبوت فإنه يجوز تخصيصه بما كان قطعى الثبوت كذلك - وهو أمور ثلاثة :

١ - **الكتاب** : مثل قوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ فإنه عام فى الحوامل وغير الحوامل ولكن خصص ذلك بقوله تعالى : ﴿ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ﴾ فإنه يقتضى أن يكون عدة الحامل مطلقًا سواء كانت مطلقة أو متوفى عنها زوجها - هو وضع حملها - فتصير الآية الأولى خاصة بغير الحوامل من المطلقات ·

وخالف فى تخصيص الكتاب بالكتاب بعض الظاهرية فقال : إن الكتاب لا يخصص الكتاب لأن التخصيص بيان للمراد من العام - والبيان من شأن السنة فقط لقوله تعالى : ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ﴾ فأسند البيان إلى الرسول وذلك إنما يكون بسنته عليه السلام فالكتاب لا يبين الكتاب أى لا يخصصه وهذا قول لا يلتفت إليه بعد ما ثبت تخصيص الكتاب بالكتاب فى المثال السابق - وما استدلوا به لا ينهض دليلاً لأن معنى الآية والله أعلم لتبين للناس ما نزل إليهم بما ينزل عليك من كتاب أو سنة فالبيان شامل لهما معًا لقوله تعالى فى شأن القرآن : ﴿ تبيانًا لكل شىء ﴾ ·

٢ - **السنة المتواترة قولية أو فعلية** : فالقولية مثل قوله ﷺ : « لا يرث المسلم

الكافر ولا الكافر المسلم » ، وقوله ﷺ : « لا يرث القاتل » فإن هذين الحديثين مخصصان لقوله تعالى : ﴿ يوصيكم الله فى أولادكم ﴾ فالولد الكافر أو القاتل لا يرث فيكون المراد بالأولاد فى الآية ما عدا هذين النوعين ·

وهذان الحديثان كانا متواترين ومشهورين فى زمن التخصيص وهو زمن الصحابة وإن كانا فى هذا الزمن ليسا كذلك بل هما من قبيل الآحاد فذلك لا يضر فى التمثيل لأن العبرة بزمن التخصيص لا بهذا الزمن ·

وعلى فرض أن هذين الحديثين من قبيل الآحاد وأن العبرة بهذا الزمن فالآية قد خصصت بهذين الحديثين وهما من قبيل الآحاد والآحاد أضعف من المتواتر فيكون تخصيص الكتاب بالمتواتر ثابتًا بطريق الأولى ·

وأما السنة الفعلية : فمثل رجم الزانى المحصن كرجم ماعز - فإن هذا الفعل خصص قوله تعالى : ﴿ الزانية والزانى فاجلدوا ﴾ الآية - وأصبحت قاصرة على الزانى البكر أو الزانية البكر ·

ولا يقال إن الآية مخصصة بالقرآن الذى نسخت تلاوته وهو « الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة » لأنا نقول إن هذا ليس متفقًا على أنه قرآن قد نسخ ·

٣ - **الإجماع** : كتنصيف حد الزنا على العبد وجعله خمسين جلدة فقط - فإن هذا ثبت بالإجماع فيكون هذا مخصصًا لقوله تعالى : ﴿ الزانية والزانى ﴾ الآية وبذلك يكون جلد المائة خاصًا بالأحرار ·

قد يقال : فى أى زمن كان هذا الإجماع ؟ إن كان فى زمن الرسول فهو باطل لأن العبرة بقوله ولا عبرة بقول غيره وبذلك فلا ينعقد الإجماع فى زمنه عليه السلام - وإن كان فى غير زمنه فهو إجماع فى مقابلة النص وهو الآية السابقة فيكون باطلاً كذلك وحينئذٍ لم يثبت الإجماع السابق فلا تخصيص للآية بالإجماع ·

ويجاب عن ذلك : بأن معنى التخصيص بالإجماع - أن العام ثبت بالإجماع أنه مخصص وغير مراد به العموم وهذا الإجماع لا بدَّ له من مستند فيكون المخصص للعام هو مستند الإجماع بالنسبة للمجمعين ولغيرهم ولكن غير المجمعين لا يلزمهم البحث عن هذا المستند بل يكفيهم الإجماع على التخصيص وقد يكون مستند هذا الإجماع هو قياس العبد على الأمة بجامع الرق فى كل فإن الأمة ثبت تنصيف حد الزنا عليها بقوله تعالى فى شأن الإماء : ﴿ فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن

نصف ما على المحصنات من العذاب ﴾ ولكن يكفينا الإجماع ولا نبحث عن المستند ٠

ملاحظة : السنة المتواترة كالكتاب يجوز تخصيصها بالكتاب ، وبالسنة المتواترة ، وبالإجماع ولكن لم أعثر على أمثلة لذلك ٠

* * *

المسألة الثالثة

فى تخصيص المقطوع بالمظنون

المقصود من المقطوع فى هذه المسألة - الكتاب والسنة المتواترة والمقصود من المظنون أمران فقط خبر الواحد - والقياس ٠

* * *

التخصيص بخبر الواحد

اختلف الأصوليون فى تخصيص العام من الكتاب ٠ والسنة المتواترة بخبر الواحد على أقوال خمسة :

القول الأول : وهو المعروف عن جمهور الشافعية - ونقل عن الأئمة الأربعة - واختاره البيضاوى - الجواز مطلقًا ٠

القول الثانى : عدم الجواز مطلقًا - ونقل عن جماعة من المتكلمين وبعض الفقهاء ٠

القول الثالث : إن خص العام بقطعى جاز تخصيصه بخبر الواحد وإن لم يخص بقطعى لم يجز تخصيصه بخبر الواحد وهذا القول لعيسى ابن أبان - وقد استشكل الأسنوى نقل هذا القول عنه - لأن المعروف عن عيسى ابن أبان أنه يقول إن العام المخصوص ليس بحجة - فكيف يجيز التخصيص بخبر الواحد بعد تخصيصه بالقطعى ما دام ليس العام فى هذه الحالة حجة عنده - وقد أجاب القاضى أبو بكر الباقلانى عن هذا الاشكال - بأن عيسى بن أبان يرى أن العام بعد التخصيص لا يحتج به لكونه مجملاً فى الباقى فإذا جاء خبر الواحد وأخرج بعض الأفراد فإنه يعمل بهذا الخبر فى تلك الأفراد لأنه يعتبر مرجحًا لها وبذلك تخرج هذه الأفراد عن العام بهذا الدليل كما خرجت الإفراد الأولى بالدليل وهو المخصص الأول ثم يعود العام إلى ما كان عليه

من الإجمال فلا يحتج به فى الأفراد الباقية حتى يوجد المرجح - وبذلك ظهر أنه لا تنافى بين القولين ٠

القول الرابع : إن خص العام بمخصص منفصل جاز تخصيصه بخبر الواحد وان لم يخص أو خص بمتصل لم يجز تخصيصه بخبر الواحد ٠ وهذا القول لأبى الحسن الكرخى من الحنفية ٠

القول الخامس : يتساقط العام وخبر الواحد فيما تعارضا فيه فلا يعمل بواحد منهما فيه ، ويعمل بالعام فيما عدا هذا الفرد الذى حصل فيه التعارض - وقد نقل ابن برهان هذا عن القاضى أبى بكر الباقلانى ٠

* * *

الأدلة

استدل أصحاب القول الأول : بأن تخصيص العام بخبر الواحد فيه عمل بكل منهما لأن العام يعمل به فيما عدا الفرد الذى دل عليه خبر الواحد وخبر الواحد يعمل به فيما دل عليه - وعدم التخصيص بخبر الواحد فيه عمل بالعام فقط والغاء للخبر - ولا شك أن إعمال الدليلين معًا ولو من بعض الوجوه خير من إهمال أحدهما ٠ فيكون القول بالتخصيص هو المتعين - وهو ما ندعيه ٠

استدل أصحاب القول الثانى بأدلة ثلاثة :

الدليل الأول : ما روى عن النبى ﷺ أنه قال : (إذا روى عنى حديث فأعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه) ٠

ووجه الاستدلال من الحديث ظاهر فإن خبر الواحد حديث روى عن رسول الله وقد عرضناه على كتاب الله فوجدناه يثبت حكمًا يخالف الحكم الذى أثبته كتاب الله - فلم نعمل به امتثالاً لأمر رسول الله - ولذلك عملنا بالعام على عمومه ولم نخصصه بخبر الواحد ٠

ونوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : هذا الحديث مقتضاه أنه لا يعمل بالحديث المتواتر إذا ثبت أنه يخالف عام الكتاب فلا يخصص عام الكتاب بالمتواتر من السنة وهذا باطل لأن تخصيص الكتاب بالمتواتر جائز اتفاقًا وبهذا يكون دليلكم منقوضًا بهذه الصورة ٠

أجيب عن هذا : بأن ظاهر الحديث يقضى بأن الذى يعرض على كتاب الله من الأحاديث هى الأحاديث التى نشك فى ثبوتها عن رسول الله والمتواتر لا يتحقق فيه ذلك لأننا نقطع بأنه عن رسول الله ولذلك لم نعرضه بل عملنا به وخصصنا به الكتاب .

الوجه الثانى : أن الحديث مطلقًا سواء كان متواترًا أو آحادًا لا يكون مناقضًا للكتاب ولا مخالفًا له وإنما يكون مبينًا للمراد من العام فى الكتاب لأن الرسول عليه السلام وظيفته البيان - وعندئذ متى ثبت كونه حديثًا عن رسول الله فإنه يعمل به ويكون مقبولاً سواء كان متواترًا أو آحادًا .

الدليل الثانى : خبر الواحد ظنى الثبوت لاحتمال أن يكون الرسول عليه السلام لم يقله والعام من الكتاب أو السنة المتواترة قطعى الثبوت - والظن لا يعارض القطع لضعف الأول وقوة الثانى وحينئذ فالعام يكون مقدمًا على الخاص فيعمل به فى جميع أفراده ولا يكون الخبر مخصصًا له - ولا لزم العمل بالأضعف مع وجود الأقوى - وهو باطل .

نوقش هذا : بأن خبر الواحد وإن كان ظنى الثبوت إلا أن دلالته على ما دل عليه من الأفراد أقوى من دلالة العام عليه لأن الخبر لا يحتمل أن يكون مرادًا منه غير هذه الأفراد بخلاف العام فإنه يحتمل أن يكون مرادًا منه بعض الأفراد ويكون ما دل عليه الخبر غير مراد من العام - وحيث كان الخبر أقوى فى الدلالة على معناه من العام يكون راجحًا عليه فى هذا الفرد والعمل بالراجح متعين فيكون العمل بالخبر متعينًا وبذلك يكون الخبر مخصصًا للعام بغير ما دل عليه من الأفراد .

الدليل الثالث : لو جاز تخصيص العام من الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد لجاز نسخها به لأن النسخ تخصيص للعام ببعض الأزمان والتخصيص تخصيص له ببعض الأفراد - ولكن نسخ العام من الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحدا ممتنع اتفاقًا - فيكون تخصيصها بخبر الواحد ممتنعًا كذلك .

نوقش هذا : بأن النسخ فيه رفع للحكم بعد ثبوته - والتخصيص فيه بيان أن العام لم يكن مرادًا منه ما خرج بالتخصيص فليس فيه رفع للحكم بعد ثبوته لأن الحكم لم يثبت ابتداءً لما خرج عن العام بالتخصيص وبذلك يتبين أن التخصيص أهون من النسخ وأضعف منه وحينئذٍ فلا يلزم من التأثير فى الأضعف التأثير فى الأقوى .

استدل عيسى بن أبان : بأن العام قبل تخصيصه بالقطعي يعتبر حقيقة فى كل الأفراد والحقيقة أقوى من المجاز فلو خصصنا العام بخبر الواحد لكان العام مستعملاً فى بعض أفراده مجازاً وبذلك نكون قد رجحنا المجاز على الحقيقة بدليل ظنى - وفى ذلك ترجيح للظنى على القطعى وهو باطل .

أما إذا خصص العام بقطعى فإنه يكون مجازاً فى الباقى وصارت الدلالة ظنية فإذا خصص العام بعد ذلك بخبر الواحد صار هذا العام مجازا فى الرتبة الثانية والمجازات متساوية بالنسبة للحقيقة فلا مانع من أن يكون خبر الواحد مبينًا لكون العام قد أريد به بعض آخر أقل مما أريد به أولاً لأن كلا الأمرين مظنون والظن يعارضه ظن مثله .

ويناقش هذا : بأن العام قبل التخصيص دلالته ظنية وهى أضعف من دلالة الخاص على معناه لأن العام يحتمل المجاز والنقل والنسخ وغير ذلك من الاحتمالات كالتقديم والتأخير والاشتراك - والخاص كخبر الواحد وإن شارك العام فى هذه الاحتمالات إلا أنه لا يرد عليه التخصيص بخلاف العام فإنه يرد عليه ذلك - وحيث كان خبر الواحد أقوى من العام كان العمل به واجبًا - والعمل يقضى بأن يكون العام مخصصًا ببعض الأفراد - فيكون خبر الواحد مخصصًا ببعض الأفراد - فيكون خبر الواحد مخصصًا للعام - وهذا ما ندعيه .

واستدل الكرخى : بأن العام عند تخصيصه بالمتصل يكون قطعى الدلالة لأنه لا يحتمل غير ما قيد به من الأفراد الموصوفة بالصفة أو الشرط أو الغاية - وكذلك إذا لم يخصص بشىء أصلاً فإنه يكون قطعيًا لأنه وضع لغةً لكل الأفراد فلا يحتمل بعض مدلوله احتمالاً ناشئًا عن دليل - وهذا ما نعنيه بالقطعية .

ومتى كان العام قطعى الدلالة فى الحالتين لم يجز تخصيصه بخبر الواحد لأنه ظنى - والظن لا يعارض القطع بل القطع مقدم عليه .

أما إذا خصص العام بمنفصل فإنه يصبح ظنى الدلالة فى الباقى لأنه يحتمل أن تخرج منه بعض الأفراد الباقية بدليل كما خرج منه البعض الأول بالمخصص الأول - وبذلك يكون خبر الواحد مساويًا له فى الظن فيتعارضان ويقدم خبر الواحد على العام لأن العمل به فيه إعمال للدليلين بخلاف العام فإن العمل به يبطل العمل بخبر الواحد وإعمال الدليلين معًا ولو من وجه خير من إبطال أحدهما .

نوقش هذا : بأن العام عند تخصيصه بالمتصل يكون محتملاً كذلك لما قيد به من الأفراد ولغيرها لأن الذى يوصف بأنه عام مخصوص هو اللفظ المقيد فقط بقطع النظر عن القيد كالشرط أو الصفة واللفظ المقيد يتناول الأفراد كلها بمقتضى وضعه اللغوى وبذلك تكون دلالته على كل الأفراد ظنية كما أن دلالته على الأفراد الباقية بعد التخصيص ظنية كذلك والظن قابل للتعارض فيكون خبر الواحد معارضًا له ويرجح خبر الواحد على العام بأن فيه إعمالاً للدليلين كما تقدم .

واستدل القاضى : بأن العام وخبر الواحد قد تعارضا فى الفرد الذى دل عليه خبر الواحد - لأن العام يقتضى ثبوت حكمه فى هذا الفرد باعتبار أنه فرد من أفراده وحكم العام يثبت لكل فرد من أفراد العام والخاص يقضى بعدم ثبوت حكم العام فيه بل يوجب ثبوت حكمه فى هذا الذى دل عليه - ولا مرجح لواحد منهما على الآخر لأن دلالة كل منهما على هذا الفرد ظنية أم العام فظاهر لجواز أن يكون المراد منه البعض وأن هذا الفرد ليس منه وأما خبر الواحد فلجواز أن يكون غير ثابت عن الرسول ومع ثبوته يحتمل المجاز أو غيره من الاحتمالات السابقة - والدليلان إذا تعارضا فى شىء من غير مرجح فيه لأحدهما يتساقطان ولا يعمل بواحد منهما فيه - ويبقى العام فى غير هذا الفرد لا معارض له فيعمل به فيما عداه لوجود لمقتضى السالم عن المعارض . وبذلك تم ما قلناه .

نوقش هذا : بأن خبر الواحد أرجح من العام لكون العمل به فيه إعمال للدليلين بخلاف العام فإن العمل به فيه إبطال لخبر الواحد وإعمال الدليلين خير من إهمال أحدهما .

* * *

التخصيص بالقياس

نقل الأسنوى الاتفاق على أن القياس القطعى يخصص به العام من الكتاب والسنة المتواترة وأما القياس الظنى فهو محل الخلاف وقد اختلف الأصوليون فى ذلك على أقوال كثيرة أهمها ما ذكره البيضاوى وهو سبعة أقوال .

القول الأول : وهو المختار للبيضاوى ، ونقل عن الأئمة الأربعة أنه يجوز تخصيص العام من الكتاب والسنة المتواترة بالقياس .

وحجتهم فى ذلك ما تقدم فى خبر الواحد من العمل بالدليلين .

القول الثانى : لا يجوز مطلقًا - وهو المختار للإمام الرازى وأبى على الجبائى من المعتزلة واستدل البيضاوى لهذا القول بدليلين ·

الدليل الأول : أن القياس فرع ، والعام أصل له لأن حكم الأصل فى القياس لا بدَّ وأن يكون ثابتًا بنص أو إجماع ولا يثبت بالقياس لما يلزم عليه من التسلسل إن كان حكم الأصل فى القياس الثانى ثابتًا بالقياس كذلك إلى ما لا نهاية أو الدور إن كان حكم الأصل فى القياس الثانى متوقفًا على القياس الأول والتسلسل والدور باطلان فيكون حكم الأصل ثابتًا بغير القيـــاس - وهو النص ، والاجماع ·

ومتى ثبت أن القياس فرع والعام أصل امتنع تخصيص العام بالقياس لما يلزم عليه من تقديم الفرع على الأصل وهو غير معقول ·

نوقش هذا : بأن القياس فرع عن النص الذى أثبت حكم الأصل فيه أو النص الذى أثبت أن القياس حجة ولكنه ليس فرعًا عن العام الذى يراد تخصيصه بالقياس والممنوع أن يقدم الفرع على أصله وأما تقديمه على غير أصله فلا منع فيه - فالدليل لا يثبت المطلوب ·

الدليل الثانى : أن العام ظنى ومقدماته أقل من مقدمات القياس لأن العام من الكتاب أو السنة المتواترة يحتمل النسخ كما يحتمل التخصيص والقياس يحمتل ذلك بواسطة احتمال أصله لذلك ويزيد على العام أمورًا أربعة :

١ - أن يكون حكم الأصل غير معلل ·

٢ - أن يكون معللاً بعلة غير العلة التى وجدت بالقياس ·

٣ - أن تكون هذه العلة الموجودة فى الأصل ليست موجودة فى الفرع لجواز أن يكون المحل جزءًا منها ·

٤ - أن تكون موجودة فى الفرع ولكن فى الفرع مانع يمنع من ثبوت حكم الأصل فيه ·

وحيث كانت مقدمات القياس أكثر كان الخطأ فيه أكثر فيكون الظن فيه أضعف من الظن المتحقق فى العام فلو خصص العام بالقياس للزم من ذلك تقديم الأضعف على الأقوى وهو باطل فتم ما نقول وهو أن القياس لا يخصص العام ·

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الوجه الأول : أن هذا ليس مطردًا فقد تكون مقدمات العام أكثر فيكون الظن

فيه أضعف من الظن الموجود فى القياس فيكون تخصيص العام بالقياس فى هذه الحالة لا مانع منه فيكون دليلكم منقوضًا بهذه الصورة .

الوجه الثانى : مع تسليم أن مقدمات العام أقل من مقدمات القياس دائمًا لكنا نقول ان القياس أرجح من العام من حيث أن العمل به فيه إعمال للدليلين بخلاف العمل بالعام وحده فإن فيه إهمالاً للقياس وإعمال الدليلين خير من إهمال أحدهما .

القول الثالث : إن خصص العام بمخصص قبل القياس جاز تخصيصه بالقياس وإن لم يخصص العام قبل ذلك لا يجوز تخصيصه بالقياس - وهذا القول لعيسى بن أبان - غير أن الأسنوى قيد هذا القول بما قاله عيسى بن أبان فى الخبر وهو أنه لابدَّ أن يكون مخصص العام قبل القياس قطعيًا ولكن ظاهر كلام البيضاوى وصاحب جمع الجوامع أن هذا الشرط غير مطلوب فى تخصيص العام بالقياس وقالوا فى الفرق أن القياس أقوى من خبر الواحد فلا يشترط فى الأقوى ما يشترط فى الأضعف وقد استدل عيسى بن أبان بما استدل به فى خبر الواحد ونوقش دليله بما نوقش به الدليل هناك . فتذكر ما قيل هناك .

القول الرابع : إن خصص العام بمتصل أو لم يخصص أصلاً لم يجز تخصيصه بالقياس وإن خصص بمنفصل جاز تخصيصه به - وهذا القول لأبى الحسن الكرخى .

وقد استدل الكرخى بما استدل به فى خبر الواحد ونوقش الدليل بما نوقش به هناك فلا داعى لاعادته .

القول الخامس : إن كان القياس جليًا - بأن قطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع كقياس العبد على الأمة بجامع الرق ليبت له تنصيف الحد فى الزنا كما ثبت لها ذلك لأن الفارق بينهما هى الذكورة والأنوثة وهى غير مؤثرة فى الحكم - جاز تخصيص العام به وإن كان القياس خفيًا - بأن لم يقطع فيه بنفى تأثير الفارق كقياس النبيذ على الخمر بجامع الاسكار ليثبت له التحريم كما ثبت فى الخمر حيث لم يقطع بنفى تأثير الفارق لجواز أن يكون كونه خمرًا هو المؤثر - لم يجز تخصيص العام به وهذا القول لابن سريج من الشافعية .

ووجهة ابن سريج : أن القياس الجلى قطعى فتخصص العام به تخصيص للظنى بالقطعى وهو جائز لا شىء فيه أما القياس الخفى فهو ظنى بل قال بعض العلماء بإنكاره وهو مع كونه ظنيًا فالظن فيه أضعف من الظن بالعام فلو خصص العام بالقياس فى هذه الحالة لزم من ذلك العمل بالأضعف مع وجود الأقوى وهو باطل .

ويجاب عن ذلك : بأن القياس يرجحه على العام أن فيه إعمالاً للدليلين وإعمال الدليلين خير من إهمال أحدهما .

القول السادس : وهو لحجة الإسلام الغزالى - العام والقياس متعارضان فى الفرد الذى دل عليه القياس فإن ترجح أحدهما على الآخر عمل بالراجح منهما وإن تساويا لم يعمل بواحد منهما فيه بل يتوقف عن العمل بواحد منهما فيه حتى يوجد المرجح .

ووجهته فى ذلك : أن العام بمقتضى وضعه يتناول جميع الأفراد ومقتضى هذا أن يثبت حكمه لكل الأفراد بما فى ذلك الفرد الذى دل عليه القياس - والقياس يعارض هذا العام فى الفرد الذى دل عليه حيث يقضى بثبوت حكمه فى هذا الفرد فلا يكون حكم العام ثابتًا فيه .

والعام ظنى الدلالة كما أن القياس كذلك ظنى الدلالة - فإن قلنا أن الظن فى العام أقوى لأن الاحتمالات الموجودة فيه أقل من الاحتمالات الموجودة فى القياس كان العام أرجح من القياس فيعمل بالعام على عمومه ولا عبرة بالقياس لكونه مرجوحًا .

وإن قلنا أن الظن فى القياس أقوى من الظن الموجود فى العام لأن دلالة القياس على هذا الفرد الذى دل عليه أقوى من دلالة العام عليه لجواز أن يكون المراد من العام غير هذا الفرد يكون العمل بالقياس هو المطلوب وحينئذٍ فلا يعمل بالعام فى هذا الفرد وإنما يعمل به فى غيره من الأفراد .

وإن قلنا أن الظن فيهما متساو تعين الوقف وعدم العمل بالدليلين فى هذا الفرد حتى يوجد المرجح فيعمل به وإلا لزم ترجيح أحد المتساويين بدون مرجح وهو باطل .

ويناقش هذا : بأن القياس أرجح من العام دائمًا لما فيه من العمل بالدليلين معًا والإعمال خير من الإهمال .

القول السابع : الوقف وعدم الجزم بشىء حتى يوجد المرجح فيعمل به - وهو لإمام الحرمين .

ووجهته فى ذلك : أن الأدلة متعارضة بعضها يقضى بالعمل بالعام والبعض الآخر يقضى بالعمل بالقياس ولا مرجح لأحدهما على الآخر فكان الوقف أسلم حتى يوجد المعين لأحدهما فيعمل به دفعًا للتحكم .

ويجاب عن ذلك : بأنه لا معنى للوقف لأن المرجح للقياس موجود وهو أن فيه إعمالاً للدليلين وهو خير من الإهمال .

تنبيه : المعروف عن الحنفية كما يؤخذ من كتبهم أن دلالة العام قطعية وأن المخصص لابد أن يكون مقارنًا فلا يجوز فيه التراخى عن العام فى الزمن فإن تراخى عنه كان ناسخًا له - وأن الذى يسمى بالمخصص هو المنفصل دون المتصل لأن المتصل يسمى عندهم بالشرط أو الغاية أو الاستثناء أو الصفة .

أما الشافعية فالمعروف عندهم ما يخالف هذا كله فينبغى ملاحظة ذلك عند الكلام فى المسائل الخلافية .

* * *

المسألة الرابعة

فى تخصيص العام بالمفهوم

المفهوم نوعان : مفهوم موافقة - ومفهوم مخالفة - **فمفهوم الموافقة** : لا خلاف بين الأصوليين فى تخصيص العام به لأنهم متفقون على حجيته فعند تعارضه مع العام يخصص العام به جمعًا بين الدليلين مثاله - من دخل دارى فاضربه - مع إذا دخل محمد فلا تقل له أف - فإن مفهوم الثانى الموافق يقضى بعدم ضرب محمد عند الدخول فيكون خارجًا من العام الأول .

وأما مفهوم المخالفة فالحنفية لا يرونه حجة ولذلك لا يخصصون العام به وأما الشافعية وهم القائلون بحجيته فجمهورهم أجاز تخصيص العام به وخالف فى ذلك قليلٌ منهم .

مثاله قوله عليه الصلاة والسلام : « خلق الله الماء طهورًا لا ينجسه شىء الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه » ، مع قوله عليه الصلاة والسلام : « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا » فإن مفهوم الحديث الثانى المخالف يقضى بأن الماء إذا كان أقل من القلتين فإنه يتنجس وإن لم يتغير - فيكون هذا المفهوم مخصصًا لمنطوق الحديث الأول وتكون هذه الصورة خارجة من عمومه فيكون الماء القليل نجسًا وإن لم يتغير .

وجهة الجمهور : أن مفهوم المخالفة حجة فهو دليل معتبر وقد قام الدليل على اعتباره عند الكلام على المنطوق والمفهوم فمتى خالف العام وعارضه وجب الجمع بينه

وبين العام فيحمل العام على ما عدا الأفراد التى ثبتت بالمفهوم ويحمل المفهوم على ما دل عليه من أفراد العام ولا معنى للتخصيص إلا هذا .

ووجهة المخالف : أن المفهوم أضعف من المنطوق فلو خص العام به للزم من ذلك العمل بالأضعف وترك الأقوى وهو خلاف المعقول .

ويجاب عن ذلك : بأن التخصيص لا يشترط فيه أن يكون المخصص مساويا للعام فى القوة لأن التخصيص فيه إعمال للدليلين وليس فيه إهمال لأحدهما بخلاف النسخ فإنه يشترط أن يكون الناسخ راجحًا لأن العمل به فيه إبطال للدليل المنسوخ .

* * *

المسألة الخامسة

فى التخصيص بالعادة - والتقرير

العادة هى الأمر المتكرر وتعرف عند الحنفية بالعرف - وهو نوعان عرف قولى ، عرفى عملى .

فالعرف القولى : هو ما ثبت باستعمال اللفظ فى معنى خلاف المعنى الذى وضع له لغةً مثل لفظ الدابة - فإذا استعمله أهل العرف . فى الحمار مثلاً فقد استعمل هذا اللفظ فى بعض مدلوله اللغوى لأنه وضع لغة لكل ما يدب على وجه الأرض والحمار فرد من أفراد هذا المعنى وبذلك يكون هذا اللفظ إذا أطلق عرفًا يتبادر منه هذا الفرد بخصوصه فيكون تخصصًا للعموم اللغوى ولا خلاف بين الشافعية والحنفية فى أن العرف اللغوى يخصص العام لأنه من قبيل الحقيقة العرفية وهى معتبرة بل هى مقدمة على الحقيقة اللغوية كما سبق عند الكلام على المنطوق والمفهوم .

وأما العرف العملى : وهو ما ثبت بالعمل والفعل لا بالاستعمال اللفظى فقد اختلف فيه الحنفية والشافعية .

فذهب الحنفية إلى أنه كالعرف القولى يخصص به العام والجامع بينهما أن كلا منهما يتبادر من اللفظ عند الإطلاق - غاية الأمر أن منشأ التبادر فى العرف القولى هو استعمال اللفظ فى المعنى الذى تبادر منه ، ومنشأ التبادر فى العرف العملى هو العمل والفعل دون استعمال اللفظ وذلك لا يعتبر فرقًا مؤثرًا فى الحكم .

وأما الشافعية : فقالوا إن مجرد العرف العملى الذى لا يستند إلى إقرار من الرسول عليه السلام لا يكون مخصصًا للعام الوارد على لسان الشرع لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع فإن استند إلى إقرار منه عليه السلام يكون المخصص هو الإقرار وسيأتى الكلام عليه ·

مثال ذلك : أن ينهى الشارع عن بيع الطعام بجنسه متفاضلاً - ويتعارف الناس على طعام خاص فيما بينهم كالبر أو الذرة مثلاً - فالطعام إذا أطلق فى عرفهم يتبادر منه هذا النوع بخصوصه فهل يكون العام مخصصًا بهذا العرف أو لا يكون مخصصًا به فى ذلك الخلاف المتقدم ·

* * *

التخصيص بالتقرير

إذا رأى النبى ﷺ شخصًا يفعل فعلاً مخالفًا للعام فأقره على فعله ولم ينكر عليه كان تقريره عليه السلام مخصصًا للعام بمعنى أن العام لا يكون حكمه متناولاً لهذا الفرد بل يكون مرادًا به غيره اتفاقًا لأن النبى عليه الصلاة والسلام لا يقر الباطل ولا يسكت عليه ·

وهل يتعدى حكم ذلك الفرد الذى خرج من العام إلى غيره أو لا يتعدى إليه ويكون قاصرًا عليه ؟ اختلف فى ذلك فذهب جمهور العلماء إلى أن هذا الحكم إن وجد ما يقتضى تعديته إلى الغير مثل قوله عليه السلام : حكمى على الواحد حكمى على الجماعة أو كان ذلك الحكم معللاً بعلة يمكن تعديتها إلى ذلك الغير وإلحاق الغير به فى الحكم فإن الحكم يتعدى إلى ذلك الغير وإن لم يوجد ما يقتضى التعدية كان قاصرًا على من أقره الرسول على المخالفة فقط ·

وذهب فريقٌ آخر إلى أن الحكم لا يتعدى إلى غير من أقره الرسول على المخالفة وحجته فى ذلك جواز أن تكون العلة التى اقتضت المخالفة قاصرة فلا توجب تعدية الحكم إلى الغير لعدم إمكان القياس ، وقوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة لم يثبت ·

وعضد قوله هذا : بأن خزيمة قد اختص بأن شهادته تقوم مقام شهادة الاثنين وأبا بردة اختص باجزاء العناق فى الأضحية ·

* * *

متى يكون التقرير معتبراً ؟

اشترط ابن الحاجب وغيره فى اعتبار التقرير شرطين :

١ - أن يكون الرسول عليه السلام قادراً على الإنكار فإن منعه من الإنكار مانع لم يعتبر هذا الإقرار .

٢ - أن لا يعلم الرسول عليه السلام بأن الفاعل مصر على الفعل لاعتقاده إباحته فإن علم الرسول بأن الفاعل مصر على الفعل بحيث لا ينتهى عنه بالنهى - كاليهود الذين يترددون على كنائسهم لم يكن الإقرار معتبراً لأن السكوت قد ظهر له فائدة غير معرفة الحكم وتلك الفائدة هى أن الإنكار لا فائدة فيه لعدم امتثال الفاعل .

* * *

المسألة السادسة

فى التخصيص بالسبب - ومذهب الراوى

إذا ورد الكلام جواباً عن سؤال ففى ذلك حالتان :

الحالة الأولى : أن يكون الجواب غير مستقل عن السؤال بل يكون السؤال مقدراً فى الجواب - ولا خلاف فى هذه الحالة بين العلماء فى أن الجواب يكون تابعاً للسؤال فى العموم والخصوص - فالعموم مثل قوله عليه السلام لمن سأله عن بيع الرطب بالتمر وسؤال النبى له عليه الصلاة والسلام أينقص الرطب إذا جف ؟ وقول السائل نعم - « فلا إذن » فإن الجواب يكون عاماً وبذلك فلا يجوز بيع الرطب بالتمر فى جميع الأحوال إلا ما ورد الدليل بإخراجه كالعرايا .

وأما الخصوص مثل : أن يقول السائل « توضأت بماء البحر » ويقصد معرفة حكم وضوئه هذا فيقول له المجيب يجزئك - فإن الجواب خاص بالسائل فلا يتعداه إلى غيره .

الحالة الثانية : أن يكون الجواب مستقلاً عن السؤال وتحت هذه الحالة ثلاث صور :

١ - أن يكون الجواب مساوياً للسؤال من غير زيادة ولا نقصان - وفى هذه الصورة يكون الجواب تابعاً للسؤال عموماً وخصوصاً .

٢ - أن يكون الجواب أخص من السؤال - وقد اختلف العلماء فى صحة هذا

الجواب وعدم صحته - واختار بعضهم التفصيل فقال : إن كان فى الجواب ما يشعر بالباقى - وكان السائل مجتهدًا - وعنده من الوقت ما يسع الاجتهاد صح الجواب بالأخص - وإلا كان ذلك غير جائز ·

مثال الأخص : سئل شخص عن حكم الإفطار فى نهار رمضان - فأجاب بقوله : من أفطر بجماع فعليه الكفارة - فالسؤال عام عن كل مفطر - والجواب خاص بالفطر بالجماع ·

٣ - أن يكون الجواب عامًا والسؤال خاصًا وقد اختلف العلماء فى ذلك على قولين :

القول الأول : وهو لجمهور الشافعية أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فخصوص السبب لا يخصص العام بل العام يعمل به فى السبب وفى غيره - وهذا هو المعروف عن الشافعى ﷺ واختاره البيضاوى ·

القول الثانى : أن خصوص السبب يخصص العام ويجعله مرادًا به هذا السبب بخصوصه فلا يعمل بالعام على عمومه - وهذا القول لأبى ثور والدقاق والقفال من الشافعية ونقل عن مالك ﷺ ·

مثال ذلك قوله عليه الصلاة والسلام : وقد سئل عن بئر بضاعة « خلق الله الماء طهورًا لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه » ·

وقوله عليه الصلاة والسلام فى شاة مولاة ميمونة وقد مر عليها فوجدها ميتة « أيما اهاب دبغ فقد طهر » ·

* * *

الأدلة

استدل جمهور الشافعية : بأن المقتضى للعمل بالعام على عمومه موجود وهو شمول اللفظ للسبب وغيره وضعًا - والمانع منتف لأنه ليس بين السبب والعام منافاة لإمكان العمل بالعام فى السبب وفى غيره - ومتى وجد المقتضى وانتفى المانع وجب العمل بالعام على عمومه لوجود المقتضى السالم عن المعارض ·

واستدل أبو ثور ومن معه : بأنه لو لم يكن العام مقصودًا به السبب بخصوصه لكان ذكر السبب معه لا فائدة فيه بل يكون عبثًا - والعبث من العاقل ممنوع فضلاً عن الشارع ·

نوقش هذا : بأن الفائدة من ذكر السبب بيان أن السبب داخل فى العام قطعًا فلا يجوز إخراجه عنه بقياس أو غيره - ولو لم يذكر هذا السبب لجاز إخراجه عن العام بدليل يقتضى الإخراج لأن العام قابل للتخصيص - وأى فرد من أفراده محتمل لأن يكون غير مراد من العام .

فائدة : نقل الآمدى وابن الحاجب وإمام الحرمين أن الشافعى يقول - العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ - وقد ناقش الأسنوى هذا وأثبت أن الشافعى لا يقول بذلك بل يرى أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واستند فى ذلك إلى عبارة الشافعى فى كتاب الأم حيث قال : « ولا يصنع السبب شيئًا إنما يصنعه الألفاظ » ، وقال : « وإذا لم يصنع السبب شيئا فى نفسه لم يصنعه لما بعده ولم يمنع ما بعده أن يصنع ما له حكم إذا قيل ، فإن ظاهر قوله ولا يصنع السبب شيئًا إنما يصنعه الألفاظ أن السبب غير مؤثر وإنما المؤثر اللفظ ويعضد ذلك قوله لم يمنع ما بعده أن يصنع ما له حكم - فإن معنى هذا أن السبب لا يمنع اللفظ من أن يعمل بما اشتمل عليه من الحكم - وهذا صريح فى أن العبرة عنده بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

ثم بين الأسنوى ما استند إليه الناقلون فى نقلهم وأن هذا محض توهم مستندًا فى ذلك إلى ما قاله الإمام الرازى وحاصله أن الشافعى يرى أن الأمة إذا اتخذها السيد فراشًا له ثم أتت بمولود فإن هذا المولود يلحق بالسيد سواء أقر به أو لم يقر وحجته فى ذلك قصة عبد بن زمعة حينما اختصم مع سعد بن أبى وقاص فى مولود أتت به جارية أبيه زمعة فكان سعد يقول هو ابن أخى عهد إلى أنه منه ، وعبد بن زمعة يقول هو أخى ولد على فراش أبى - فحكم النبى عليه الصلاة والسلام لعبد بن زمعة وقال : « هو لك يا عبد بن زمعة » ، ثم قال : « الولد للفراش وللعاهر الحجر » .

فلما خالف أبو حنيفة ﷺ فى هذا الحكم وقال أن الولد لا يلحق بالسيد إلا إذا أقر به وجعل الفراش فى الحديث خاصًا بالزوجة دون الأمة - اعترض الشافعى على ذلك بأن الحديث قد ورد على سبب خاص وهو الأمة دون الزوجة - ففهم إمام الحرمين وتبعه فى ذلك الآمدى وابن الحاجب من هذا الاعتراض أن الشافعى يقول بخصوص السبب . والواقع ليس كذلك بل مراد الشافعى من هذا الاعتراض أن العام

إذا ورد على سبب خاص كان السبب الخاص داخلاً فى العام ولا يصح إخراجه عنه - والحديث السالفِ ورد على سبب هو الأمة دون الزوجة فكانت الأمة داخلة فى الفراش قطعًا فكيف يصح لأبى حنيفة أن يخرجها عنه ؟ ويقول إن الأمة لا يلحق ولدها بالسيد إلا عند الإقرار .

* * *

التخصيص بمذهب الراوى

إذا روى الراوى حديثًا عامًا ولكن ثبت أنه لم يعمل بهذا العام بل عمل بخلافه فهل يكون عمله هذا مخصصًا للعام الذى رواه ؟

اختلف الأصوليون فى ذلك فذهب جمهورهم إلى أن ذلك لا يكون مخصصًا للعام واختار هذا القول البيضاوى .

وذهب فريق منهم إلى أن عمل الراوى على خلاف العام يخصص العام .

* * *

الأدلة

استدل الجمهور : بأن مذهب الراوى ولو كان صحابيًا ليس حجة كما سيأتى بيان ذلك فى السنة وإنما الحجة فيما يرويه عن الرسول من قول أو فعل - والتخصيص إنما يكون عند التعارض بين الأدلة المعتبرة وحيث أن مذهب الراوى ليس دليلاً فلا يخصص ما هو دليل وبذلك يعمل بالعام من غير نظر إلى عمل الراوى لأن العام هو الحجة .

واستدل المخالف : بأن عمل الراوى على خلاف العام لا بد أن يكون لدليل اقتضى تلك المخالفة لأن مخالفته للعام من غير دليل يوجب فسقه فتسقط عدالته فلا تقبل روايته وهو خلاف المفروض لأننا نعمل بالعام الذى رواه - وما دامت المخالفة لدليل يكون هذا الدليل الذى استند إليه فى العمل هو المخصص للعام كغيره من المخصصات فالقول بأن مذهب الراوى لا يخصص العام يلزمه باطل فيكون باطلاً .

نوقش هذا : بأن المخالفة قد تكون لشبهة الدليل بمعنى أن الراوى ظن أن ما استند إليه فى المخالفة دليل والواقع أنه ليس بدليل .

وعندئذ تكون مخالفته غير موجبة لفسقه لوجود هذه الشبهة وفى الوقت نفسه لا تخصص العام لأن ما استند إليه ليس بدليل والذى يخصص هو الدليل فقط .

مثال ذلك : ما روى عن أبى هريرة أن النبى ﷺ قال : « إذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعًا إحداهن بالتراب » وقد ثبت عن أبى هريرة أنه كان يغسل الإناء ثلاثًا فقط ·

اعترض الأسنوى على هذا المثال بأنه غير مطابق للمسألة لأن أسماء العدد ليست من قبيل العام - وكلامنا فى تخصيص العام ·

وقد أجاب بعضهم عن هذا : بأن الحديث عام فى الكلب لأنه شامل لكلب الحراسة وكلب الزراعة وقد كان أبو هريرة لا يغسل الإناء سبعًا من كلب الزراعة بل كان يغسله ثلاثًا فقط - فالتمثل بالحديث صحيح ·

مثال آخر : روى ابن عباس رضي الله عنهما أن النبى ﷺ قال : « من بدل دينه فاقتلوه » وقد ثبت عن ابن عباس أنه كان لا يرى قتل المرأة بردة مع أن الحديث عام فى الرجال والنساء فلم يعمل ابن عباس بما روى بل عمل بخلافه ·

* * *

المسألة السابعة

فى إفراد فرد من أفراد العام بحكم العام

إذا خصص فرد من أفراد العام بالذكر وحكم عليه بحكم العام فهل يكون ذلك مخصصًا للعام فيكون المراد به هذا الفرد فقط أو لا يكون مخصصًا له بل يعمل بالعام فى هذا الفرد وفى غيره ·

اختلف الأصوليون فى ذلك على قولين :

القول الأول : وهو لجمهور العلماء أن إفراد فرد من أفراد العام بحكم العام لا يخصص العام ·

القول الثانى : وهو لأبى ثور من الشافعية أنه يخصصه بهذا الفرد فقط

* * *

الأدلة

واستدل الجمهور : بأن التخصيص إنما يكون عند المخالفة والخاص هنا لا يخالف العام فى الحكم لأن حكمهما واحد وليس بينه وبين العام منافاة لأنه بعض منه

والبعض لا ينافى الكل وحينئذٍ فلا مقتضى للتخصيص فامتنع التخصيص به لعدم وجود المقتضى .

واستدل أبو ثور : بأن تخصيص الفرد بالذكر ليس له فائدة إلا قصر الحكم عليه وذلك يدل بمفهومه المخالف على نفى الحكم عما عداه من أفراد العام فيكون بين الخاص والعام منافاة وحينئذ فالمقتضى للتخصيص موجود فيكون الخاص باعتبار مفهومه المخالف مخصصًا للعامِّ - والتخصيص بالمفهوم جائز كما تقدم .

نوقش هذا : بأن هذا مفهوم لقب وهو مردود اتفاقًا ولا عبرة بمن خالف - ولو فرض أن المفهوم قد تحقق فيه مفهوم المخالفة المعتبر فجوابنا على ذلك أن محل النزاع إنما هو مجرد ذكر الفرد من غير نظر إلى ما يتبعه من المفهوم .

والقول بأن : ذكر الفرد لا فائدة له إلا قصر الحكم عليه ممنوع لأن الفائدة قد تكون هى التنبيه على أن هذا الفرد لا يجوز إخراجه عن العام لأن حكم العام ثابت له قطعًا بخلاف غيره من الأفراد التى لم تذكر فإنها محتملة للإخراج .

المثال : قوله ﷺ فى شاة مولاة ميمونة وقد مر عليها فوجدها ميتة « هلا أخذوا جلدها فانتفعوا به - دباغها طهورها » مع قوله عليه السلام « أيما اهاب دبغ فقد طهر » ، فالجمهور يقولون : إن الحديث الثانى يؤخذ به على عمومه فكل جلد للميتة يطهر بالدباغ من غير فرق بين مأكول اللحم وغير مأكوله .

وأبو ثور يقول : إن الحديث يحمل على جلد مأكول اللحم فقط ولا يتعداه إلى غير مأكول اللحم أو يحمل على جلد الشاة فقط دون غيرها من مأكول اللحم كالبقر والابل .

* * *

المسألة الثامنة

فى عطف الخاص على العام

اختلف الأصوليون فى عطف الخاص على العام هل يكون مخصصًا للعام ؟

على قولين :

القول الأول : وهو لجمهور الشافعية واختاره البيضاوى أن عطف الخاص على العام لا يخصص العام بهذا الخاص - بل يكون العام باقيًا على عمومه .

القول الثانى : وهو لجمهور الحنفية أن عطف الخاص على العام يخصصه ويجعله مرادًا به ذلك الخاص .

مثال ذلك : قوله ﷺ : « لا يقتل مسلم بكافر ، ولا ذو عهد فى عهده » ، فلفظ كافر عام لأنه فكرة واقعة فى سياق النفى فهو عام وشامل للحربى والمستأمن والذمى - وقد عطف عليه قوله ﷺ « ولا ذو عهد فى عهده » وهو خاص لأنه فرد من أفراد الكافر - فهذا العطف لا يقضى بتخصيص العام وهو الكافر بالحربى - المقدر فى الجملة الثانية .

وتوضيح المسألة : أن الشافعية استدلوا بهذا الحديث على أن المسلم لا يقتل بالكافر مطلقًا سواء كان حربيًا أو ذميًا أو معاهدًا أى مستأمنًا . وقالوا فى وجه الاستدلال أن لفظ « كافر » عام يتناول الجميع فكان عدم قتل المسلم بالكافر ثابتًا فى الجميع - وجعلوا قوله عليه السلام ، ولا ذو عهد فى عهده ، كلامًا مستقلاً بنفسه مفيدًا باعتبار ذاته لا يحتاج إلى تقدير والمقصود منه النهى عن قتل المعاهد ما دام فى عهده فقط دفعًا لما كان يتوهم من أن المعاهد لا يقتل أبدًا سواء كان فى العهد أو بعده نظرًا لما أخذه من العهد - فبين الحديث أن النهى عن قتل المعاهد خاص بوقت العهد فقط فإذا انتهى وقت العهد فلا ينهى عن قتله .

أما الحنفية فقد قالوا : أن المسلم يقتل بالمسلم ، وبالذمى، وبالمستأمن - ولكنه لا يقتل بالكافر الحربى وهو الذى لم يعط له أمان من المسلمين لا على نفسه ولا ماله .

وقال فى توجيه الحديث : أن قوله عليه الصلاة والسلام : « ولا ذو عهد فى عهده » ليس كاملاً مستقلاً قصد به النهى عن قتل المعاهد ما دام فى عهده لأن ذلك لا يفيد فائدة جديدة ضرورة أن ذلك معلوم ومعروف لقوله تعالى : ﴿ وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ﴾ فهو إذن كلام مرتبط بما قبله قصد به بيان حكم القصاص عند قتل المستأمن .

ومن المتفق عليه أن المعاهد إذا قتل معاهدًا مثله فإنه يقتل به كما أنه إذا قتل ذميًا يقتل به كذلك فلا يكون كل من هذين الأمرين مرادًا من الحديث اتفاقًا فنعين إذن أن يكون الكافر الذى لا يقتل به المعاهد هو الحربى : وإذن يكون تقدير الكلام « ولا يقتل ذو عهد فى عهده بكافر حربى » .

وبما أن العطف يقتضى مشاركة كل من المعطوف والمعطوف عليه - فى المتعلقات - كالحال والصفة والظرف والجار والمجرور كما يقتضى المشاركة بينهما فى حكم

الإعراب من الرفع والنصب والجر إذن يكون المعطوف عليه فى الحديث وهو قوله عليه السلام « لا يقتل مسلم بكافر » مشاركًا المعطوف وهو قوله « ولا ذو عهد فى عهده بكافر حربى » فيما قدر فيه وهو « بكافر حربى » عملاً بقانون المشاركة وبذلك يكون لفظ كافر فى قوله عليه السلام « لا يقتل مسلم بكافر مراداً به الكافر الحربى - فيكون الحديث إنما دل على أن المسلم لا يقتل بالحربى فقط ولا يدل على عدم قتله بالمستأمن والذمى ·

والآيات القرآنية صريحة فى قتل المسلم بالذمى والمستأمن مثل قوله تعالى : ﴿ وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى ﴾ كما أن السنة قد ثبت فيها ما يدل على أن المسلم يقتل بالذمى - فقد ثبت أن النبى عليه السلام قتل مسلمًا بذمى وقال : « أنا أحق من وفى بذمته » وقال على كرم الله وجهه : « إنما أعطوا العهد لتكون دماؤهم كدمائنا وأموالهم كأموالنا » ·

ولكن الشافعية أجابوا عما قاله الحنفية بأننا لا نمنع أن يكون العطف مقتضيًا للمشاركة فى المتعلقات ولكن نقول إذا كان الكلام مستقلاً لا يحتاج إلى تقدير فلا شك أن التقدير فيه يكون خلاف الأصل وخلاف الأصل لا يصار إليه إلا عند الضرورة ولا ضرورة هنا - وقد بينا فيما سبق أن قوله عليه الصلاة والسلام « ولا ذو عهد فى عهده » كلام مستقل وهو مفيد فائدة لم تكن معروفة لو لم يذكر هذا الكلام ·

ذلك لأن المسلمين فى صدر الاسلام كان بينهم وبين الكفار عداوة مستحكمة - وكان ذلك مقتضيًا لقتلهم والانتقام منهم من غير فرق بين كافر وكافر فلو اقتصر عليه السلام على قوله : « لا يقتل مسلم بكافر » لكان ذلك حافزًا للصحابة على القتل لكونهم لا يقتلون بمن قتلوه من الكفار لا فرق بين الحربى والمعاهد - فاتبع الرسول عليه السلام هذه الجملة بما قبلها ليبين لهم أنه لا ينبغى أن يكون ذلك حافزًا لكم على قتل كل كافر بل عليكم أن تراعوا العهد والذمة فلا يقتل المعاهد ما دام فى عهده وبذلك يكون الكلام الأول باقيًا على عمومه فلا يقتل المسلم بالكافر مطلقًا ·

وما ذكرتموه من الآيات والأحاديث فهو ليس على عمومه بل مخصوص بأدلة ليس هذا مقام ذكرها ·

* * *

المسألة التاسعة

فى عود ضمير بعض أفراد العام على العام

اختلف الأصوليون فى رجوع الضمير الذى قصد به بعض أفراد العام إلى العام هل يكون ذلك مخصصًا للعام · على أقوال ثلاثة :

القول الأول : وهو لجمهور الشافعية - واختاره البيضاوى أن هذا الضمير لا يخصص للعام بل يبقى العام على عمومه ·

القول الثانى : أنه يخصصه ويجعل العام مرادًا به هذا الأفراد التى قصدت من الضمير فقط - وهذا القول لجمهور الحنفية وبعض الشافعية ونقله القرافى عن الشافعى ﷺ ·

القول الثالث : الوقف واختاره الرازى وإمام الحرمين من الشافعية ·

مثال ذلك : قوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ مع قوله تعالى : ﴿ وبعولتهن أحق بردهن ﴾ - فإن لفظ المطلقات عام يشمل البوائن والرجعيات - والضمير فى قوله ﴿ وبعولتهن ﴾ خاص بالرجعيات كما هو معلوم من الفقه ·

فجمهور الشافعية يقولون : إن المطلقات باق على عمومه فالحكم المتعلق به هو وجوب التربص ثلاثة قروء عام فى جميع المطلقات - وحق الرد خاص بالرجعيات وبذلك يكون حكم التربص بالنسبة للبوائن ثابتًا من الآية ·

وجمهور الحنفية يقولون : إن المطلقات خاص بالرجعيات لأنهن مرادات من الضمير إتفاقًا وبذلك تكون الآية دالة على وجوب التربص ثلاثة قروء بالنسبة للرجعيات فقط وأما التربص بالنسبة للبوائن فهو مستفاد من دليل آخر ·

* * *

الأدلة

استدل جمهور الشافعية بدليلين :

الدليل الأول : اعادة الضمير على العام كاعادة العام بلفظه واعادة لفظ العام مرادًا به بعض أفراد العام لا يخصص العام اتفاقًا فإعادة الضمير مرادًا به بعض أفراد العام لا يخصص العام كذلك من باب أولى ، لأن الضمير أضعف من الظاهر ·

نوقش هذا : بأن الضمير أقوى من الظاهر لأن الظاهر مستقل بنفسه وليس متوقفًا على ما قبله فيجوز أن يكون مرادًا به غير الأول ويكون منقطعًا عنه بخلاف الضمير فإنه لا يستقل بنفسه بل يكون تابعًا لما قبله فإذا كان الضمير مرادًا به البعض وجب أن يكون مرجعه كذلك .

الدليل الثانى : مقتضى الظاهر أن يكون الضمير متحدًا مع مرجعه لأنه كناية عنه فيراد به ما يراد من المرجع - خولف هذا الظاهر فى الضمير لوجود الدليل المقتضى لهذه المخالفة - ولم يوجد فى المرجع وهو العام ما يقتضى مخالفة هذا الظاهر فبقى العام على عمـومه تقليلاً لمخـالفة الظاهر بقدر الإمكان .

واستدل جمهور الحنفية : بأن الضمير حقيقته ربط معنى متأخر بمعنى متقدم بحيث يكون المتأخر عين المتقدم وبما أن المتأخر وهو الضمير مراد به الخاص فيكون المتقدم مرادًا به هذا الخاص كذلك عملاً بحقيقة الضمير وحينئذٍ يكون الضمير مخصصًا للعام حيث أريد منه ما أريد بالضمير ، وهو المطلوب .

نوقش هذا : بأن الحقيقة يجوز العدول عنها إلى المجاز لقرينة - والقرينة دلت على أن الضمير أريد به بعض أفراد العام ولم تقم القرينة على أن العام مرادًا به هذا البعض فوجب ابقاء العام على عمومه بمقتضى الظاهر .

واستدل الواقف : بأن العام باعتبار ظاهره يقتضى أن يكون حكمه ثابتًا لكل أفراده - والضمير العائد إليه يقتضى كذلك باعتبار ظاهره أن يكون مرادًا به كل أفراد العام لأنه كناية عنه ولا مرجح لأحدهما على الآخر حتى يعمل به ولا يعمل بالآخر فوجب التوقف دفعًا للتحكم .

نوقش هذا : بأن مراعاة ظاهر العام أرجح من مراعاة ظاهر الضمير لأن ظاهر الضمير قد وجد ما يدل على عدم إرادته فعمل بهذا الدليل وترك العمل بظاهره بخلاف مرجعه وهو العام فإنه لم يوجد ما يدل على مخالفة ظاهره فكان حكمه ثابتًا لكل أفراده عملاً بالظاهر - فلا معنى للتوقف .

* * *

خاتمة - فى المطلق والمقيد

بينا فيما سبق أن العلماء مختلفون فى المطلق ففريق منهم جعله قسمًا من النكرة كالآمدى وابن الحاجب - ويعرف حينئذٍ بأنه ما دل على فرد شائع من أفراد جنسه -

وبذلك يكون المقيد عندهم - هو ما دل على حصة معينة من هذا الجنس مثل رقبة مؤمنة ·

وفريق آخر كالبيضاوى يرى أن المطلق يغاير النكرة لأن النكرة عندهم تدل على الفرد الشائع والمطلق عندهم ما دل على الماهية من غير تقييد - وبذلك يكون المقيد عندهم - هو ما دل على الماهية مع قيد زائد ·

والمطلق يشبه العام ، والمقيد يشبه الخاص - فكل ما يخصص العام يقيد المطلق ولذلك جعل البيضاوى الكلام على المطلق والمقيد متممًا للكلام على العموم والخصوص ·

* * *

حكم المطلق والمقيد

المطلق مع المقيد لهما أحوال ثلاثة :

الحالة الأولى : أن يكون حكمهما مختلفًا مثل اكس زيدًا ثوبا هرويا ، وأعطه درهمًا - وفى هذه الحالة لا يحمل المطلق على المقيد بل يعمل بالمطلق على اطلاقه كما يعمل بالمقيد ففى المثال السابق لا يقيد الدرهم بكونه هرويًا بل بتحقق الامتثال بأى درهم كان ·

غير أن بعض الكاتبين كالآمدى جعل الحكم عامًا لا فرق بين أن يكون السبب فيهما واحدًا أو مختلفًا - والبعض الآخر كالقرافى جعل هذا الحكم السابق مخصوصًا بما إذا كان السبب مختلفًا أما إن كان السبب واحدًا فإن المطلق يحمل على المقيد - ونقل ذلك عن كثير من الشافعية · ومثال لما اتحد سببهما بقوله تعالى فى آية الوضوء : ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ ، وقوله تعالى فى التيمم : ﴿ فتيمموا صعيدًا طيبًا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم ﴾ - فإن اليد فى الوضوء مقيدة بالمرافق وفى التيمم مطلقة والسبب واحد وهو الحدث والحكم فيهما مختلف لأن الحكم فى الوضوء وجوب الغسل ، وفى التيمم وجوب المسح وبذلك تحمل اليد فى التيمم على اليد إلى المرافق حملاً للمطلق على المقيد ·

ويستثنى من هذه الحالة : صورة واحدة فإن المطلق فيها يحمل على المقيد وتلك الصورة هى ما إذا كان العمل بالمطلق يتوقف على المقيد فإن المطلق يحمل على المقيد

مثل - أعتق رقبة - لا تملك رقبة كافرة ولا تعتقها - فقد نهى عن عتق الرقبة الكافرة كما نهى عن تملكها - مع أنه أمر قبل ذلك بعتق رقبة فلا يمكن العمل بالـمطلق إلا فى خصوص الرقبة المؤمنة فيقيد بها تحقيقـًا للامتثال ٠

الحالة الثانية : أن يكون حكمهما واحدًا وسببهما واحدًا - مثل قوله تعالى فى كفارة اليمين ﴿ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ﴾ مع قراءة ابن مسعود ﴿ فصيام ثلاثة أيام متتابعات ﴾فإن حكم المطلق والمقيد واحد وهو وجوب صيام ثلاثة أيام - والسبب فيهما واحد وهو الحنث فى اليمين وهذا الحالة يحمل فيها المطلق على المقيد اتفاقًا إذا كان ذلك فى جانب الإثبات كالمثال السابق غير أن الشافعية لم يثبت عندهم التتابع فى الصيام لأن قراءة ابن مسعود شاذة والقراءة الشاذة ليست حجة عندهم - وقد ثبت التتابع عند الحنفية لأنهم يرون أن القراءة الشاذة حجة ويصح أن تقيد المطلق وأما إن اتحد حكمهما وسببهما وكان ذلك فى سياق النفى مثل لا تعتق رقبة - لا تعتق رقبة كافرة فقد اختلف العلماء فى ذلك فمنهم من قال إن المطلق لا يحمل على المقيد وعلل هذا بأن المطلق فى هذه الحالة يكون عامًا لأنه نكرة فى سياق النفى - والمقيد يكون فردا من أفراد العام وقد تقدم أن إفراد فرد من أفراد العام بحكم العام لا بخصصه ٠

ومنهم من قال : يحمل المطلق على المقيد كحالة الإثبات وعلل ذلك بأن ذلك يكون من قبيل مفهوم الصفة ومفهوم الصفة حجة فيكون المفهوم مقيدًا للمنطوق مرادًا به ما أريد بالمقيد ففى المثال السابق يكون المراد من الرقبة هى الرقبة الكافرة دون المؤمنة لأنها خرجت بمفهوم الصفة ٠

وإنما حمل المطلق على المقيد فى الحالة الثانية لأن المطلق جزءًا من المقيد والعمل بالكل عمل بالجزء فكان العمل بالمقيد عملاً بالمطلق كذلك بخلاف العمل بالمطلق فإنه ليس عملاً بالمقيد لأن المطلق جزء من المقيد والعمل بالجزء ليس عملاً بالكل وبذلك تكون النتيجة أن حمل المطلق على المقيد فيه عمل بهما معًا والعمل بهما معًا إعمال للدليلين وهو خير من إهمال أحدهما ٠

* * *

هل حمل المطلق على المقيد بيان أو نسخ ؟

قالت الشافعية : ان حمل المطلق على المقيد يعتبر بيانًا لكون المطلق مرادًا به المقيد ابتداءًا سواءً علم التاريخ فكان أحدهما : متقدمًا ، والآخر : متأخرًا أو كان متقارنين أو لم يعلم التاريخ فلم تعلم مقارنة كما لم يعلم تقدم لأحدهما وتأخر للآخر .

وقالت الحنفية : إن كان متقارنين فحمل المطلق على المقيد يكون بيانًا لكون المطلق أريد به ابتداء المقيد وإن علم تقدم المطلق وتأخر المقيد كان ذلك نسخًا للمطلق بمعنى أن المطلق كان مرادًا به الإطلاق ثم نسخ ذلك وأريد منه المقيد فقط ولا يكون ذلك بيانًا لأن البيان لا يجوز تأخيره عندهم وإن علم تقدم المقيد وتأخر المطلق كان المطلق ناسخًا للمقيد وإن لم يعلم التاريخ فالمختار عندهم أن ذلك يكون من قبيل البيان لا من قبيل النسخ لأن النسخ لا يثبت باحتمال .

الحالة الثالثة : أن يتحد المطلق والمقيد فى الحكم ويختلفا فى السبب كقوله تعالى فى كفارة الظهار : ﴿ والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ﴾ مع قوله تعالى فى كفارة القتل الخطأ : ﴿ ومن قتل مؤمنًا خطأً فتحرير رقبةً مؤمنةً ﴾ فالحكم فيهما واحد وهو وجوب عتق الرقبة والسبب مختلف لأن سبب المطلق الظهار - وسبب المقيد هو القتل الخطأ .

وهذه الحالة قد اختلف العلماء فيها على أقوال ثلاثة :

القول الأول : يحمل المطلق على المقيد ويكون اللفظ دالاً على أن المطلق مراد به المقيد - وهذا القول لبعض الشافعية - ونقل عن الشافعى نفسه .

القول الثانى : وهو لجمهور الحنفية أن المطلق لا يحمل على المقيد لا باللفظ ولا بالقياس لأن حمل المطلق على المقيد فيه رفع لحكم المطلق وذلك نسخ له والنسخ لا يثبت بالقياس - كما لا يثبت بغيره لأنه محتمل لأن يكون المطلق مرادًا به الإطلاق والنسخ لا يثبت بالاحتمال .

القول الثالث : وهو المختار للبيضاوى والمعروف من مذهب الشافعى إن وجد بين المطلق والمقيد جامع حمل المطلق على المقيد بالقياس - كالمثال السابق لأن بين المطلق والمقيد جامعًا وهو أن كلا منهما فيه عتق للرقبة التى قصد الشارع حريتها وحث على ذلك وهذا إنما تتحقق فائدته فى الرقبة المؤمنة دون الكافرة فكان المقصود من

المطلق المقيد لهذا السبب ويكون ذلك تخصيصًا والتخصيص بالقياس جائز كما تقدم وإن لم يوجد جامع بين المطلق والمقيد لم يحمل المطلق على المقيد لعدم وجود الدليل الذى يدل على الحمل فيبقى المطلق على إطلاقه عملاً بظاهر اللفظ .

* * *

فرع ذكره الأسنوى

قلنا فيما سبق أن المطلق والمقيد إذا اتحد حكمهما واختلف سببهما فللعلماء فى ذلك أقوال ثلاثة تقدم ذكرها ونقول هنا إذا وجد مطلق ومقيد بقيدين مختلفين فماذا يكون الحكم ؟

أما من يقول أن المطلق لا يحمل على المقيد فالأمر ظاهر عنده لأن المطلق لا يقيد بواحد منهما وكذلك من يقول أن المطلق يحمل على المقيد إذا وجد بين المطلق والمقيد جامع لأنه إن وجد بين المطلق والمقيد جامع فإن المطلق يحمل على هذا المقيد الذى وجد فيه الجامع وإن لم يوجد جامع بين المطلق والمقيد بأحد القيدين لم يحمل المطلق على واحد منهما .

أما من يقول أن المطلق يحمل على المقيد مطلقًا فالظاهر أنه يقول : لا يحمل على واحد منهما فى هذه المسألة بل يتساقطان ويبقى المطلق على إطلاقه لأن حمله على الأثنين معًا متعذر لتنافيهما وحمله على واحد دون الآخر تحكم وترجيح بلا مرجح .

ومثل الأسنوى لذلك بقوله ﷺ (اذا ولغ الكلب فى إناء أحدكم فليغسله سبعًا إحداهن بالتراب) فإن هذا مطلق يتناول الأولى والأخيرة وما بينهما من الثانية إلى السادسة ومقتضى هذا أن أى واحدة من هذه المرات كانت بالتراب تكفى فى طهارة الإناء .

ولكن ورد فى هذا الحديث روايتان **أحداهما** : قوله ﷺ (أولاهن : بالتراب) ، **وثانيتهما** : قوله ﷺ (أخراهن بالتراب) وهاتان الروايتان متنافيتان لأن مقتضى الأولى أن الأخيرة أو غيرهما كالثانية مثلاً لا تكفى فى التطهير ومقتضى الثانية أن الأخيرة تكفى فى التطهير وما سواها كالأولى والثانية لا تكفى فى التطهير .

فالقائل بأن المطلق يحمل على المقيد يقول فى هذا الحديث أن الروايتين لا يعمل

بهما لتنافيهما فيتساقطان ويبقى المطلق على إطلاقه لعدم ما يقيده فأى غسله مِن الغسلات تحقق فيها الترتيب كانت كافية فى تطهير الإناء كانت الأولى أو الأخيرة أو غيرهما كالثانية أو الرابعة .

ولكن الأسنوى بحث فى هذا فقال : ينبغى أن يقال فى هذا الحديث أن التخيير فى قوله عليه السلام (إحداهن بالتراب) قاصر على الأولى والأخيرة دون ما سواهما لأن ما عداهما خارج من المطلق - بقوله عليه الصلاة والسلام (إحداهن بالتراب) - وقوله (أولاهن بالتراب) لأن قوله أخراهن يقضى بأن ما عداها لا يجزىء - وقوله أولاهن يقضى بأن ما عداها لا يجزىء فيبقى التخيير فى قوله احداهن منصبًا على الطرفين الأولى والأخيرة فلو أتى بغير ذلك لا يجزئه فى تطهير الإناء ثم نقل عن الشافعى ما يعضد بحثه هذا فقد نقل البويطى عن الشافعى ما نصه (وإذا ولغ الكلب فى الإناء غسل سبعًا أولاهن أو أخراهن بالتراب ولا يطهره غير ذلك - وكذلك روى عن رســول الله ﷺ) .

وإلى هنا ينتهى الكلام عن الباب الثالث من الكتاب الأول فى الكتاب والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا نهتدى لولا أن هدانا الله والصلاة والسلام على سيدنا محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم نلقى الله .

* * *

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع — الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع　　الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

رقم الايداع بدار الكتب المصرية ٥٤٤٦/١٩٩١